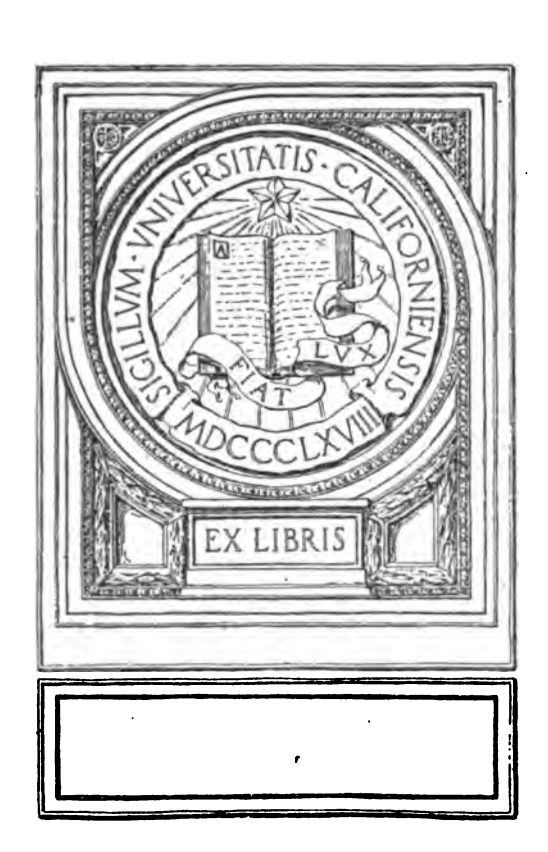
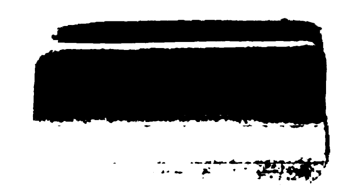



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



ARISCHE RELIGION

VON

LEOPOLD VON SCHROEDER

ERSTER BAND

EINLEITUNG. DER ALTARISCHE HIMMELSGOTT
DAS HÖCHSTE GUTE WESEN

GEDRUCKT
MIT UNTERSTÜTZUNG DER KAISERLICHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN



H. HAESSEL VERLAG IN LEIPZIG
1914

DEM ANDENKEN

MEINES GELIEBTEN VATERS

JULIUS VON SCHROEDER

WEILAND GOUVERNEMENTS-SCHULENDIREKTOR ZU DORPAT
IN LIVLAND

GEWIDMET

MOTTO:

DU HAST UNS GESCHAFFEN ZU DIR HIN
UND UNSER HERZ IST UNRUHIG,
BIS ES FRIEDEN FINDET IN DIR.

AUGUSTINUS, BEKENNTNISSE I, I.

VORWORT.

DAS vorliegende Werk ist aus Vorlesungen erwachsen, die ich seit dem Winter 1901/2 an der Wiener Universität gehalten habe und die wiederum an frühere, in Dorpat und Innsbruck gehaltene Vorlesungen über „Vergleichende Mythologie" sich anschlossen, resp. eine Erweiterung und Vertiefung dieser letzteren darstellten. Mehr und mehr war im Laufe der Jahre für mein Interesse die Religion in den Vordergrund getreten, gegenüber der früher mit Vorliebe behandelten Mythologie. Gerade der vorliegende erste Band des Werkes läßt dies am deutlichsten erkennen. Der zweite Band soll „Naturverehrung und Lebensfeste" der Arier behandeln; der dritte „Seelengötter und Mysterien". Die Berechtigung dieser Einteilung ergibt sich aus dem Buche selbst.

„Altarische Religion" — so sollte der Titel des Werkes, gleich dem der Vorlesungen, ursprünglich lauten. Denn das war es, was ich mir zur Aufgabe setzte: durch Vergleichung der bei den verschiedenen arischen Völkern uns erhaltenen Religionsformen das ihnen Gemeinsame festzustellen, was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit als ursprünglich arisch, „altarisch" bezeichnen dürfen. Wiederholte Erfahrung aber hat mir gezeigt, daß das noch nicht eingebürgerte Wort „altarisch" einem groben Mißverständnis ausgesetzt ist, indem Fernerstehende geneigt sind, dasselbe von dem Worte „Altar" abzuleiten und somit direkt irregeführt werden. Unter diesen Umständen habe ich es vorgezogen, einfach „Arische Religion" zu sagen.

Die Religion unserer arischen Vorväter durch Vergleichung zu erschließen, ist nicht nur an sich eine reizvolle Aufgabe. Ich

glaube, daß sich solche Arbeit immer deutlicher als ein zeitgemäßer, nicht unwichtiger Beitrag zur Klärung des großen Religionsproblems der Gegenwart herausstellen wird. Kein Zweifel, daß heute schon das Interesse vieler auf diese Frage gerichtet ist, zu deren Lösung ich im folgenden das meinige beizutragen mich bemüht habe.

Der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, die die Drucklegung des Werkes durch einen Beitrag zu den Kosten unterstützt hat, sage ich meinen herzlichsten Dank. Ebenso dem Herrn Verleger, der sich um angemessene Ausführung des Druckes alle Mühe gegeben hat.

Wien, im Juni 1914.

Leopold von Schroeder.

Bei den indischen Worten und Namen spreche man stets c wie tsch; j wie dsch; y wie j; ç und sh wie sch.

INHALT DES ERSTEN BANDES.

EINLEITUNG.

WIR stehen mitten in einer Zeit großer geistiger Umwälzungen und Neugestaltungen. Mit brennenden Fragen sind wir in das neue Jahrhundert getreten, — Fragen, die nur durch gewaltige Kämpfe entschieden werden können. Die größte Frage aber liegt dort, wo sie heute von vielen noch nicht gesehen wird, weil sie die Entscheidung, so oder so, schon für endgültig gefällt halten. Aber eben weil diese Entscheidung hier und da eine völlig verschiedene, sich widersprechende ist, und weil zugleich diese Frage das tiefste, innerste Wesen des Menschen betrifft, den beherrschenden Mittelpunkt, der sein gesamtes Denken, Fühlen und Handeln bestimmt und trotz aller gegenteiligen Versicherungen immer bestimmen wird, ist der Kampf unvermeidlich.

Der große Kampf, — der größte, welchen das beginnende Jahrhundert auszufechten haben wird, ist nicht ein Weltkrieg, wie ihn viele erwarten. Wohl mag auch dieser kommen, — ich denke aber an einen noch größeren, noch mehr entscheidenden Kampf. Nicht um die Herrschaft über Ostasien, Indien oder Afrika wird es sich dabei handeln. Es ist auch nicht der Nationalitätenkampf, so furchtbar derselbe auch noch fort und fort die Gemüter erregt; — auch dieser muß schließlich der gesunden Vernunft Platz machen, die auf diesem Wege die Interessen aller gefährdet sieht. Es ist auch nicht der Kampf um die wirtschaftliche Übermacht der alten oder der neuen Welt, Europas oder Amerikas; oder der Kampf der weißen und der gelben Rasse. Nicht der Kampf zwischen Besitzenden und Besitzlosen, Kapitalismus und Proletariat, die sog. soziale Frage u. dgl. m. Das alles sind große und wichtige Fragen, — Kämpfe, in denen wir schon mitten drin stehen, die uns weiter erwarten und entschieden werden wollen. Doch die Frage aller Fragen ist eine andere, eine

weit mehr zentrale. Es ist die Frage nach dem Woher, Wohin und Wozu aller Welt- und Menschheitsentwicklung, die Frage nach dem Sinn und Zweck unseres Lebens, welche die Wissenschaft zu beantworten unfähig ist. Der Kampf aller Kämpfe ist der große Kampf um den Glauben, der das Wissen ergänzen muß, wo dieses seiner Natur nach versagt und abreißt, — der Kampf um die Religion, um Gott, um die Frage, ob wir überhaupt noch eine Religion, einen Glauben, einen Gott haben wollen, sollen und werden, — und wie im Bejahungsfalle diese Religion wohl ausschauen wird.

Die Naturwissenschaft und die historisch-kritische Forschung haben den naiven Glauben untergraben. Dennoch besteht das Bedürfnis fort nach einem Glauben, der das Wissen ergänzt, — das Bedürfnis, Ziel, Zweck und Sinn unseres Lebens zu begreifen, eine Religion, einen Gott irgendwelcher Art und ein Verhältnis zu ihm zu haben, — und dies Bedürfnis wird nie zu unterdrücken sein, wieviel dem auch widersprochen werden mag. Der naturwissenschaftlich und historisch-kritisch gebildete Mensch von heutzutage, der zugleich ein tiefes religiöses Bedürfnis empfindet, trägt den Widerspruch und damit den Kampf in sich selbst. Dieser Kampf wird drinnen und draußen ausgekämpft werden müssen, — und der Kampf in uns steht da in erster Linie und ist der eigentlich entscheidende.

Allerdings ist dieser Kampf kein Novum. Nichts weniger als das. Er ist im Grunde so alt wie die Menschheit. Goethe, gewiß ein unverwerflicher Zeuge, sagt einmal: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens." Und auf welcher Seite seine Sympathien liegen, sagen uns seine darauf folgenden Worte: „Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, in welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt" [1]. — Es ist damit die schöpferische, zeugende

---

[1] Israel in der Wüste, Frühling 1797; vgl. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zu religiös-kirchlichen Fragen, 2. Aufl., Leipzig 1900, S. 227.

Kraft des Positiven klar angedeutet, im Gegensatz zu der unproduktiven, im besten Falle doch nur reinigenden und klärenden Kraft der Negation.

Gottesleugner, Verächter der Religion und allen Glaubens hat es zu allen Zeiten gegeben. Selbst unter den so ausgesprochen religiös, so kraftvoll theosophisch veranlagten Indern gab es eine materialistische, radikal glaubenslose Strömung — die sog. Cârvâkas — wie Alfred Hillebrandt in seinem Buche über „Alt-Indien" auch einem weiteren Publikum darlegt [1]. Und der Psalmist redet von den Leuten, die in ihrem Herzen sprechen: „Es ist kein Gott." Er nennt sie die Toren! [2] Es wäre nicht schwer, Zeugnisse ähnlicher Art von allen Seiten, aus allen Völkern und Zeiten beizubringen. Doch wohl nie zuvor war die Frage in solcher Weise zugespitzt wie heutzutage, nie war das Pro und Kontra, Holz und Sehne des Bogens so gewaltig gespannt wie heute. Der Pfeil, den die Auslösung dieser Spannung fliegen macht, wird darum voraussichtlich weiter fliegen und schärfer treffen als frühere Pfeile.

Auf die Zeit der Reformation und ihre Kämpfe folgte das Zeitalter der Aufklärung. Aber auch Voltaire, sein typischer Vertreter, hielt am Gottesglauben fest, so scharf er auch die Kirche bekämpfte. Und Kant, ihr größter Philosoph, der die Religion (subjektiv betrachtet) in der „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" sieht, gab der absoluten Moral durch den kategorischen Imperativ eine neue Grundlage. Nach der Zeit der Reaktion erfolgte, durch die Wissenschaft vorbereitet, ein neuer Vorstoß nach der negativen Richtung, und heute ist die Zahl der Gebildeten — und auch der Ungebildeten —, denen der Gottesglaube, resp. die Religion wirklich oder angeblich nichts mehr bedeutet, wohl größer denn je. Und auch an die bisher für unantastbar gehaltene Grundlage der Moral legte Nietzsche die revolutionär umstürzende Hand, viele mit Entsetzen erfüllend, aber von vielen auch mit jubelndem Beifall begrüßt.

[1] Vgl. Alfred Hillebrandt, Alt-Indien, Kulturgeschichtliche Skizzen, Breslau 1899, S. 168 ff. (das Kapitel „Materialisten und Skeptiker").

[2] Psalm 14, 1.

Diese Entwicklung sah schon Thomas Carlyle seinerzeit mit augenscheinlicher Besorgnis voraus. Er war der ehrlichste, wahrhaftigste, durchaus freiheitlich gesinnte Forscher; doch der Glaube an die Existenz, die Allgegenwart und die Allmacht Gottes stand ihm fest. Gott war für ihn die ewige Tatsache aller Tatsachen. Er fußte auf Kants kategorischem Imperativ. Die Begründung der Moral auf Utilitarismus, auf „Ideenassoziation" lehnte er entschieden, ja mit Hohn ab. Er schreibt in seinem Tagebuch (unter dem 29. Juni 1868):

„Wenn die Menschen — alle oder doch die meisten — Gott aus ihren eigenen, armen, irregeleiteten Herzen ausstoßen, dann wird man eine Zeitlang (vielleicht mehrere Generationen lang) eine solche Welt zu sehen bekommen, wie wenige sie sich träumen lassen. Aber ich fürchte die sog. ‚Abschaffung' dessen nicht, was die ewige Tatsache aller Tatsachen bleibt, und kann prophezeien, daß die Menschheit im allgemeinen entweder zu ihr zurückkehren wird, und zwar mit neuer Klarheit und heiliger Reinheit des Eifers, oder in undenkbaren Tiefen anarchistischen Elends und anarchistischer Gemeinheit zugrunde gehen wird"[1].

Wir werden die Frage aller Fragen hier nicht entscheiden. Kein einzelner wird es. Doch die Rolle, welche wir in diesem Kampfe spielen, ist nicht gleichgültig, weder für uns noch für andere.

Sehen wir uns die Voraussetzungen des Kampfes an, so steht eines fest, und das ist wichtig genug: Was wir uns ganz gewiß nie und nimmermehr rauben oder verkümmern lassen, das ist die Freiheit der Forschung, auf diesem wie auf allen Gebieten. Wie das Resultat unseres Suchens und Forschens ausfällt, das ist die Frage, die ja wohl nie eine ganz einheitliche Antwort erwarten läßt. Daß aber die ehrliche, wahrheitsuchende Forschung frei und durch keinerlei Rücksicht beschränkt ist, das steht gottlob! außer Frage. Nicht voraussetzungslos — das war keine glückliche Prägung Mommsens —, aber doch frei, durchaus frei und unabhängig. Das ist das mühevoll errungene,

---

[1] Vgl. J. A. Froude, Das Leben Th. Carlyles, Bd. II, S. 362. 306. 307.

kostbare Ergebnis der jahrhundertelangen blutigen und unblutigen Kämpfe, die wir hinter uns und endgültig überwunden haben. Gerade wer ehrlich gottgläubig ist, wer in Gott den Urquell des Guten, die Liebe, die Wahrheit sieht, muß daran festhalten. Für einen solchen kann die „Wahrheit" nie bedenklich sein, denn Gott selbst ist ihm ja die Wahrheit. Wir können daran zugrunde gehen, wenn wir sie verkünden, aber dann sterben wir für die Wahrheit, für Gott. Es braucht aber auch kaum hervorgehoben zu werden, daß Freiheit der Forschung keineswegs mit Glaubenslosigkeit zusammenfällt. Es gibt auch eine Tyrannei des Unglaubens, eine Tyrannei der Negation, die gerade in unseren Tagen sich schon lebhaft geltend gemacht hat, und die wollen wir uns vom Leibe halten, wie überhaupt jede Tyrannei des Gedankens. Wir beanspruchen Freiheit der Forschung, unbeschränkt, nach allen Seiten. Nur das ist volle Freiheit, nur das ein Prinzip, welches billigerweise alle anerkennen müssen.

Mitten in der unabsehbar großen Menge derjenigen, welche sich von dem alten Glauben und seinen Formen losgemacht haben, gewahren wir heute eine mächtige Strömung, die auf verschiedenen Wegen einem neuen Glauben, einer neuen Form der Religion zustrebt.

Da sahen wir bis vor kurzem noch vor uns die überragend gewaltige Gestalt L e o T o l s t o i s, des großen russischen Dichters und Denkers, der alles besaß, was die Welt sonst schätzt und sucht — Reichtum, Vornehmheit, Ruhm, glückliches Familienleben —, aber den inneren Frieden doch erst finden konnte, als er darüber hinaus sein Herz ganz und gar religiösen und ethischen Gedanken und Empfindungen zugewandt hatte; — Tolstoi, dessen Gedanken über Gott groß und tief sind und auf wirklicher Erfahrung, auf Erlebnis beruhen. Er glaubt an einen unpersönlichen Gott, weil er Persönlichkeit als Beschränkung empfindet, aber doch einen Gott, zu dem er beten kann, ja beten muß, ohne den zu leben ihm unmöglich ist. Den Willen dieses Gottes zu erfüllen, wie ihn Christus in vollendeter Reinheit verkündet hat, darin liegt für ihn der Sinn des Lebens. Daß Tolstoi die Menschheit von heute zu fassen gewußt hat, dafür zeugt der

ungeheure Erfolg seiner Worte, die selbst im fernen Indien einen Widerhall gefunden haben.

Da sehen wir ferner — uns in seiner germanischen Eigenart noch näher stehend — Houston Stewart Chamberlain, den berühmten Verfasser der „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts", der uns die Erscheinung Christi in strahlender Schönheit schildert, als eine Lichtgestalt, die die Menschheit erst in Jahrhunderten und Jahrtausenden allmählich durch die umlagernden Nebel zu erfassen beginnt, als den untrüglichen Führer und Leitstern auf unserem Lebenswege, zu Gott hin. Chamberlain, der die „Worte Christi" mit einer schönen Einleitung herausgegeben hat, aber andererseits mit großem Nachdruck in seiner „Arischen Weltanschauung" auf Indien und das indische Denken hingewiesen hat, als einen Jungbrunnen zur Erneuerung unserer Religion und Philosophie.

Da ist Paul Deussen, der tiefste Kenner altindischer Philosophie, der in geistvoller Darlegung die Weisheit der Upanishaden als notwendige Ergänzung des Christentums betrachtet, beide im tiefsten Grunde nur zwei Seiten derselben Wahrheit [1]. Deussen, der ebenso klar wie eindrucksvoll Kants große Entdeckung der Idealität von Raum, Zeit und Kausalität als die feste Grundlage nachweist, von der aus die Religion siegreich verteidigt, der Materialismus endgültig abgelehnt werden muß [2]. In anderer Weise und auf anderen Voraussetzungen fußend sehen wir den Philosophen Rudolf Eucken bestrebt, den Wahrheitsgehalt der Religion zu fixieren, wie er auch ganz vorgeschrittenem modernem Denken sich darstellt.

In bestimmter Entfernung von den Genannten, aber vielleicht doch nicht zu ferne von ihnen, steht Adolf Harnack, der

[1] Vgl. namentlich P. Deussens Vorrede zu seinen „Sechzig Upanishads des Veda" (Leipzig 1897).

[2] Vgl. Deussens grundlegende Erörterung in den Transactions of the third International Congress for the History of Religions (Oxford 1908), vol. II, p. 383—387, unter dem Titel: „Materialismus, Kantianismus und Religion". — Zu tieferem Verständnis der Deussenschen Gedanken vgl. auch den Aufsatz von Felix Gotthelf über „Indische Renaissance", Bd. V, Heft 1 der Zeitschrift „Religion und Geisteskultur", S. 52—68.

große protestantische Theologe, der das Christentum mit rückhaltlos freier Forschung ernstlich zu vereinigen strebt, vom Kern und Wesen des Christentums herrliche Worte zu uns gesprochen hat. Harnack, der mit seiner „Dogmengeschichte" und anderen Werken in der historisch-kritischen Forschung der Gegenwart alle überragend, richtunggebend hervortritt.

Die Gedanken dieser und anderer suchender Geister der Gegenwart gleichen Linien, die selbständig frei aufstrebend in bestimmter Höhe sich doch zu berühren scheinen, wie die Linien eines gotischen Domes.

Wenn nun wir, erfaßt von verwandtem Streben, nach einer erweiterten Erkenntnis auf dem Gebiete der Religion suchen, dann sehen wir bald, daß nicht nur der Theologe, der Philosoph oder der Dichter ein Recht hat, über diese Fragen zu reden. Im Grunde ist es ein unveräußerliches Recht jedes Menschen. Doch um auf dem Boden der Wissenschaft zu bleiben, sei nur dies bemerkt: Auch die Ethnologie, die vergleichende Völkerforschung, die die Geistesregungen und Geistesschöpfungen aller Völker der Erde zu erfassen strebt, hat ein unabweisbares Bedürfnis, nach Ursprung, Wesen und Entwicklung der Religion zu forschen und zu fragen. Und sie gerade in ganz hervorragendem Maße. Ist doch die Religion das wichtigste und beherrschendste Geistesphänomen, und, um sogleich ein wenig vorauszugreifen, ein Universalphänomen der Menschheit. Der Ethnologie aber steht ein unschätzbares, unvergleichliches Material zur Klärung und Beantwortung dieser Fragen zu Gebote, da sie die Religion in allen Formen, von den niedrigsten bis zu den höchsten hinauf betrachtet. Ja, es erscheint sehr fraglich, ob es überhaupt möglich ist, ohne vertieften Einblick in dies Material, das Problem der Religion recht zu erfassen und befriedigend zu lösen. Der Theolog wird immer geneigt sein, die Frage nach dem Wesen der Religion von dem Standpunkte der besonderen Religion, zu welcher er sich bekennt, zu beurteilen. Andere, insbesondere niedere Formen der Religion interessieren ihn weniger, er erkennt sie vielleicht gar nicht als Religion an. So ist seine Auffassung in der Regel eine zu hohe, um auch jene niederen Gebilde mit zu begreifen.

Der Philosoph, gewohnt in mehr allgemeinen, abstrakten Ideengängen sich zu bewegen, wird, wenn er nicht zugleich Ethnologe ist, dazu neigen, das Problem vom subjektiv-psychologischen Standpunkt aus zu behandeln. Die notwendige Ergänzung desselben aber ist der völkerpsychologische Standpunkt, der Standpunkt der Ethnologie, der Anthropologie. Die Ethnologie hat nicht nur das Recht, sie hat die Pflicht, das Problem auf Grund des ihr zu Gebote stehenden Materials zu beurteilen. Das wollen denn auch wir, soweit es die allgemeinen Fragen betrifft, versuchen.

Aber auch die kulturhistorische Forschung, die sich mit der Entwicklung eines Volkes oder einer Völkerfamilie beschäftigt, sieht sich vor dieselbe, wenn auch enger gefaßte Aufgabe gestellt. Je wichtiger und interessanter das betreffende Volk, die betreffende Völkerfamilie für uns speziell, für die Entwicklung im allgemeinen ist, um so mehr wird auch eine solche Spezialbehandlung unser Interesse erregen. Keine Völkerfamilie aber liegt uns näher, keine ist für die Menschheitsentwicklung wichtiger, als die Familie der Indogermanen, die ich noch lieber die Arier nennen möchte, die Edlen oder die Getreuen — mit dem alten Ehrennamen, den ihre östlichsten, frühest entwickelten Stämme, Inder und Perser, sich selber einst gaben. Ein Name, der, außerhalb Deutschlands schon lange viel in Gebrauch zur Bezeichnung der ganzen Völkerfamilie, durch seine Einfachheit sich empfiehlt und wohl mehr Lebensberechtigung hat als die übel und ungeschickt gebildeten, künstlichen Namen der Indogermanen oder Indoeuropäer [1].

Arier sind die hauptsächlichsten Träger aller großen Kultur in der Gegenwart, sie werden es auch in der Zukunft sein. Wie diese an Charakter und Geist begabteste, schöpferisch reichste

---

[1] Die deutsche Wissenschaft hält zwar noch an der Bezeichnung Indogermanen fest, indem sie den Namen Arier der östlichsten Gruppe, den nahverwandten Indern und Persern vorbehält; im großen Publikum aber versteht man längst unter „Ariern" die gesamte Völkerfamilie, und ahnt kaum etwas von jener Beschränkung. Es wird gut sein, wenn auch unsere Wissenschaft diesen Gebrauch adoptiert und sich dadurch in Einklang setzt mit dem Sprachgebrauch der meisten anderen Kulturvölker.

Völkerfamilie von kleinen Anfängen ausgehend, im Laufe der Jahrhunderte alle anderen Rassen überflügelt hat und jetzt tatsächlich schon den Erdball entscheidend beherrscht, das zu schildern ist hier nicht unsere Aufgabe. Es ist ja auch bekannt genug. Neben den Ariern kommen kulturell eigentlich nur noch die mit ihnen eng verbundenen, vielfach ganz verschmolzenen Juden in Betracht. Wie sich dies Element zu dem arischen verhält, das ist eine komplizierte Frage, und auch das liegt in der Hauptsache außerhalb der Grenzen unserer Betrachtung. Uns beschäftigt hier nur die religiöse Frage und da springt bei dem Rückblick auf die Menschheitsentwicklung eine große Tatsache in die Augen: nur Arier und Semiten sind die Schöpfer großer Weltreligionen gewesen. Arier zuerst. Denn arische Inder breiteten lange vor Christi Geburt zuerst den Brahmanismus über die vielen verschiedenen Völker nichtarischen Ursprungs aus, welche die große vorderindische Halbinsel seit alters bewohnten; sie trugen ihn erobernd auch in hinterindische Gebiete, vor allem nach Java. Von den arischen Indern ging in der Folge auch der Buddhismus aus, die erste Weltreligion in großem Stil, die auch schon Jahrhunderte vor Christo ihren Siegeszug antrat, in der Folge sich über Hinterindien, die Himalajaländer, Zentralasien, Tibet, China, Korea, Japan und die Mongolei ausbreitete, in durchaus friedlicher, rein geistiger Eroberung.

Dann kam das Christentum, von den Juden ausgehend, aber alsbald von Völkern arischen Stammes aufgenommen, mit arischem Denken und Empfinden, arischer Philosophie und Religion durchsetzt, verbunden und ausgestaltet. Endlich der Islam, der, jüdische und christliche Elemente mit dem leidenschaftlichen Empfinden arabischer Wüstensöhne verbindend, ungeheure Eroberungen machte, eine nicht zu unterschätzende moralische Kraft in sich trägt, aber doch nicht auf gleicher geistiger Höhe stehend, seine Anziehungskraft heute nur noch bei Völkern zweiter und dritter Ordnung bewährt und für die Zukunft nur in untergeordnetem Maße in Betracht kommt.

Unter den arischen Trägern des Christentums macht sich aber heute eine mächtige Strömung geltend, die das Christentum

ablehnt und — wenn sie nicht alle Religion perhorresziert — meist bei einer arischen Religion ihre Zuflucht sucht, wo dann vor allem die höheren Formen der indischen Religionsentwicklung in Betracht kommen.

Bei dieser Sachlage hat die Betrachtung der Anfänge aller arischen Religion doppelte Bedeutung für uns: Erstens insofern die Arier selbst frei schöpferisch auf religiösem Gebiete gewesen sind; sodann insofern sie als die hauptsächlichsten Träger des Christentums dasselbe in ihrem Geiste aus- und umgestaltet haben.

Wir wollen demnach zunächst Wesen und Ursprung der Religion auf ethnologischer Basis untersuchen und sodann den Anfängen aller arischen Religion unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Wenn ich zu solcher Betrachtung der Anfänge aller Religion unseres Geschlechtes einlade, dann führe ich — so scheint es — in ein fernabliegendes, in den Nebeln der grauen Vorzeit sich verlierendes Gebiet, das in der mächtig vorwärtsstürmenden, oft wohl auch sich überstürzenden Gegenwart nicht viel Interesse beanspruchen dürfte. Aber der Trieb, die uralten Wurzeln unseres geistigen Daseins zu ergründen, ist ein ebenso starker, wie jener andere Trieb nach geistigem Fortschritt, der jeden lebendigen Geist erfüllt. Und der Blick rückwärts, in die fernste Vergangenheit unseres Geschlechtes, trägt nicht wenig dazu bei, daß der Blick vorwärts, in die weiteste Zukunft hinaus, die rechte Klarheit gewinnt. Denn alles Irdische ist ein Werdendes oder ein Gewordenes, und von der Vergangenheit hängt die Gegenwart, hängt auch die Zukunft ab; mit der Vergangenheit hängen sie beide durch unzählige starke Fäden zusammen. Die uralten Wurzeln religiösen Glaubens sind heute so wichtig wie ehemals, und werden es bleiben, solange die Menschheit besteht.

Diese uralten Wurzeln des Glaubens wollen wir hier mit dem Lichte des Wissens, der Wissenschaft, zu beleuchten suchen. Glauben und Wissen stehen seit uralters im Kampfe miteinander, — und sie müssen das, solange wir leben und uns geistig weiter entwickeln. Doch [illegible] für unversöhnbar feindliche

Gegensätze hält, der verkennt die Natur beider und schädigt beide. Sie sind vielmehr dazu bestimmt, einander zu ergänzen. Unsere Menschennatur fordert beides und es gibt ein höheres geistiges Schauen, das beide vereinigt.

Ein Wort unseres größten Dichters und Sehers mag uns da als Leitstern dienen, von dem ein beruhigendes, friedlich-versöhnendes Licht ausstrahlt. Goethe sagt in seinen Gesprächen mit Falk: „Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, daß Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden."

Daran wollen auch wir uns halten!

WESEN DER RELIGION.

WAS heißt, was ist Religion? aus welchen Wurzeln ist sie entsprossen? — Diese großen allgemeinen Fragen müssen wir uns gleich zu Anfang unserer Untersuchung stellen und eine wenigstens vorläufige und subjektive Beantwortung versuchen. Allerdings sind das Fragen, über die sich ganze Bibliotheken schreiben und endlose Reihen von Vorlesungen halten ließen, zumal wenn man alles das berücksichtigen wollte, was über diesen Gegenstand schon früher gedacht und geschrieben worden ist. Indessen wird es doch wohl dem Forscher, der lange und ernstlich mit den Problemen des Wesens und Ursprungs der Religion gerungen hat, nicht unmöglich sein, in verhältnismäßiger Kürze seinen eigenen Standpunkt darzulegen, die Anschauung, welche ihm als Resultat seines Suchens und Nachdenkens aufgegangen ist. Ob es die richtige Ansicht ist, muß die Folge lehren. Als Maßstab zur Prüfung aber wähle und empfehle ich das schöne Wort Goethes [1]:

Was fruchtbar ist allein, ist wahr!

Die erste der beiden großen Fragen, — die nach dem Wesen der Religion, scheint leichter und einfacher zu beantworten, als die andere, nach dem Ursprung derselben. Es muß sich am Ende doch feststellen lassen, was Religion ist, was man unter diesem Worte versteht. — Leichter und einfacher als die andere mag diese Frage wohl sein, aber leicht und einfach ist sie darum doch noch lange nicht. Im Gegenteil. Wenn wir die Summe der von früheren Denkern, von Theologen und Philosophen, von Sprachgelehrten und Ethnologen über das Wesen der Religion

---

[1] Vermächtnis (Anf. 1829). S. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse usw., S. 86.

geäußerten Ansichten, wenn wir ihre Bestimmungen, ihre Definitionen von der Religion zu überschauen suchen, da begegnet uns eine so ungeheure Mannigfaltigkeit der verschiedensten Meinungen, die sich oft gegenseitig ganz ausschließen und aufheben, und doch alle von Autoritäten bedeutenden Ranges vertreten sind, daß man wohl verwirrt und zaghaft werden mag gegenüber der Lösung einer solchen Aufgabe. Da hören wir: Religion ist Erkenntnis und Verehrung Gottes; Religion ist Gottesliebe und Nächstenliebe; Religion ist die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens; Religion ist schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl; Religion ist Sammlung des Gemütes; Religion ist Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote; Religion ist das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist; Religion ist Aufgehen des endlichen Willens im unendlichen Willen; Religion ist permanentes Gefühl der Bewunderung oder auch Ehrfurcht; Religion st Wahrnehmung des Unendlichen; Religion ist Glaube an geistige Wesen u. dgl. m. Und das sind nicht etwa gelegentlich hingeworfene Äußerungen, Aperçus, sondern jede dieser Ansichten darf als das Resultat langer und ernster Denkarbeit bezeichnet werden. Da erscheint es von vornherein fast hoffnungslos, zur Klarheit zu gelangen, zu einer Bestimmung des Wesens der Religion, die auf allgemeine Billigung Anspruch erheben dürfte. Und unsere Entmutigung wird noch größer, wenn wir einen der hervorragendsten theologischen Denker der Gegenwart, wenn wir Adolf Harnack daran zweifeln sehen, ob es überhaupt einen allgemeinen Begriff „Religion" gebe. Ja, dieser große Gelehrte sagt geradezu: „Wir wissen heute, daß Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen läßt, und daß es keinen Religionsbegriff gibt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Spezies verhalten"[1]. Das klingt niederschlagend genug. Und doch spricht derselbe Forscher gleich darauf seine Überzeugung dahin aus, daß es dennoch in allen Religionen „im Tiefsten etwas Gemein-

---

[1] Ad. Harnack, Wesen des Christentums (3. Aufl. 1900), S. 6.

sames gibt, was sich aus der Zerspaltung und der Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit emporgerungen hat". Und auch er gibt am Schlusse derselben Arbeit eine Bestimmung dessen, was Religion ist. Wir kommen eben nicht darum herum. Wir wollen und müssen wissen, was wir unter dem Worte Religion zu verstehen haben, was eigentlich damit bezeichnet wird. Wir wollen und müssen wissen, was die Religion, dies mächtigste und am meisten umstrittene geistige Phänomen der Menschheit, im Grunde, seinem tiefsten Wesen nach ist.

Was wir suchen und brauchen ist eine allgemeine Bestimmung der Religion, die auf alle bekannten Religionen der Gegenwart wie der Vergangenheit paßt. Es fällt aber bei einem Überblick über die bekanntesten und bedeutendsten Definitionen der Religion sofort in die Augen, daß die meisten derselben 1. auf die niederen Formen der Religion nicht anwendbar sind, und 2. daß sie fast alle den Buddhismus, also eine der bekanntesten und bedeutendsten Religionen, ausschließen. Wo die eine oder die andere dieser beiden Klippen vermieden ist oder vermieden scheint, da begegnen wir einer so vagen Bestimmung, daß dieselbe sich bald eben darum als unzulänglich erweist. Eine Definition der Religion, die auf alle bekannten Religionen unzweifelhaft paßt und zugleich klar und präzise ist, habe ich bisher nicht gefunden.

Sehen wir uns zunächst die Definitionen der Theologen und Philosophen an. Daß wir nur die bekanntesten und bedeutendsten derselben erwähnen können, ist durch das Maß des uns zu Gebote stehenden Raumes bedingt.

Eine der bekanntesten theologischen Definitionen bezeichnet die Religion als Modus cognoscendi et colendi Deum, d. h. als eine Art der Erkenntnis und Verehrung Gottes. Ich will ganz absehen von dem gewiß bedeutsamen Einwand, der sich gegen die Bestimmung der Religion als einer Erkenntnis erheben ließe, allein diese alte Definition erfüllt schon darum nicht das, was wir suchen und verlangen, weil sie nur von e i n e m Gott redet und also nur dort gilt, wo e i n G o t t geglaubt wird, beim Monotheismus. Sie schließt alle die vielen Religionen aus, in denen eine ganze Anzahl von Göttern, Dämonen oder Geistern geglaubt

und verehrt werden. Sie schließt auch den Buddhismus aus, der keinen Gott als Weltregierer kennt, geschweige denn ihn verehrt.

Derselbe gewichtige Einwand erhebt sich gegen Harnacks summarische Bezeichnung der Religion als „Gottes- und Nächstenliebe“ (Wesen des Christ., S. 188). Wir werden auf die Frage, inwieweit die Nächstenliebe zur Religion gehört, später einzugehen haben. Von Gottesliebe kann aber weder im echten, ursprünglichen Buddhismus, noch bei den meisten niederen Religionen geredet werden. Diese Bestimmung der Religion paßt nur auf wenige hochstehende Religionen, vor allem auf das Christentum, das freilich für Harnack die Religion κατ' ἐξοχήν ist. Die Bestimmung ist wertvoll, doch nicht allgemein gültig.

Unter den neueren Theologen kommt Pünjer, obwohl er in seinem Grundriß der Religionsphilosophie zuerst die verschiedensten Formen der Religion, die niedersten, wie auch den Buddhismus bespricht und analysiert, doch zu einer Definition, an der sich, von anderen Fragen abgesehen, ganz dasselbe aussetzen läßt. Er sagt (a. a. O., S. 48): Die Religion als subjektive ist die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens. Die Religion als objektive ist die Summe der in einer Gemeinschaft herrschenden Lehren über Gott und sein Verhältnis zur Welt usw.[1] Wir brauchen nicht die ganze Formel zu zitieren. Man sieht es sogleich: diese Definition paßt nur auf monotheistische Religionen, schließt die niederen Religionsformen ebenso aus wie auch den Buddhismus.

In den entgegengesetzten Fehler der vagen Unbestimmtheit verfällt Georg Runze in seinem Katechismus der Religionsphilosophie (Leipzig 1901). Runze gibt sich die ehrlichste Mühe, sämtliche uns bekannte Formen der Religion prinzipiell zu berücksichtigen, und er verdient wegen dieser Tendenz uneingeschränktes Lob, ebenso wie auch wegen der in dem knappen Rahmen erstaunlich vollständigen Berücksichtigung und kritischen

---

[1] G. Chr. Bernhard Pünjer, Grundriß der Religionsphilosophie, Braunschweig 1886.

Würdigung sämtlicher Vorgänger. Von der ungeheuren Mannigfaltigkeit der verschiedenen Bestimmungen gewinnt man hier ein anschauliches Bild. Wenn aber endlich Runze die Religion als Sammlung des Gemüts bezeichnet (S. 215), so befriedigt uns das weniger. Es befriedigt ihn wohl auch selbst nicht. Er ist sich dessen wohl bewußt, daß dies keine streng logische Definition ist. Es soll nur eine plastische Wiedergabe dessen sein, was er als das Wesentlichste der religiösen Stimmungen, Gedanken, Gesinnungen ansieht (a. a. O., S. 215).

Ja, gegen Ende seines Werkes äußert er sich sehr skeptisch gegenüber der Möglichkeit einer logisch genauen Definition der Religion und erklärt dieselbe überraschenderweise nicht einmal für wünschenswert (S. 286). Die Gründe für diese Ansicht hier zu besprechen, würde uns viel zu weit führen. Daß aber „Sammlung des Gemüts“ zu wenig, zu eng ist, liegt auf der Hand. Sammlung des Gemüts gehört auch zu jeder höheren künstlerischen Produktion, die darum noch nicht Religion oder religiös ist [1]. Ob andererseits bei den rohesten Religionsformen von eigentlicher Sammlung des Gemüts geredet werden kann, wollen wir schon nicht mehr untersuchen.

[1] Man vergleiche über die „Sammlung“ als Quelle dichterischen Schaffens, ja aller höheren Erkenntnis und selbst der Tat des Helden Grillparzers schöne Worte in seinem so benannten Gedicht (Sämtl. Werke II, S. 35) und in „Des Meeres und der Liebe Wellen“ die Worte des Oberpriesters (Sämtl. Werke VII, S. 47) über die Sammlung, zu Hero:

> Sammlung? Mein Kind, sprach das der Zufall bloß? . . .
> Du hast genannt den mächt'gen Weltenhebel,
> Der alles Große tausendfach erhöht
> Und selbst das Kleine näher rückt den Sternen.
> Des Helden Tat, des Sängers heilig Lied,
> Des Sehers Schaun, der Gottheit Spur und Walten,
> Die Sammlung hat's getan und hat's erkannt,
> Und die Zerstreuung nur verkennt's und spottet.

Und in dem erstgenannten Gedicht sagt Grillparzer von der Sammlung

> Was Großes wird, des bist du Mutter ja,
> Und wo du nicht bist, da zerfällt in Staub
> Das Götterbild der Menschheit und zerbröckelt,
> Wie Mauersteine, deren Bindung weich.

Eine der berühmtesten und folgenreichsten Definitionen der Religion stammt von Schleiermacher. Er bestimmt sie als ein „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl". Er sagt: „Religion besteht darin, daß wir uns schlechthin abhängig von etwas fühlen, das uns bestimmt und das wir unsererseits nicht bestimmen können." Ein anderes Mal drückt er sich folgendermaßen aus: „Religion ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewußtseins, welche sich darin offenbart, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig oder als in Beziehung mit Gott bewußt sind" [1].

An der letzteren Stelle bringt Schleiermacher mit einem „oder" Gott in die Bestimmung der Religion hinein. Er tut wohl, dies sonst zu vermeiden, denn damit würden die niederen Religionsformen wie auch der Buddhismus wieder ausgeschlossen sein. Aber freilich verlangen wir dringend danach, jenes Etwas, von dem sich die Menschen in der Religion schlechthin abhängig fühlen, näher bestimmt zu sehen, und nach dieser Richtung bedarf die Definition unbedingt einer bedeutsamen Ergänzung. Denn Abhängigkeitsgefühl allein macht noch nicht die Religion aus und wir begegnen demselben auch auf anderen Gebieten. Dennoch ist die Definition Schleiermachers von großer Bedeutung, denn in der Tat ist das beherrschende Gefühl der Abhängigkeit von etwas außer oder über uns, jenseits des empirischen Ich, ein durchaus charakteristischer, überaus wichtiger Zug, der allen Religionen, den höchsten wie den niedrigsten, ganz gleichmäßig eigen ist.

Hegels billiger Spott über diese Definition Schleiermachers hat dem Ansehen derselben aus guten Gründen nur wenig geschadet. Seine Bemerkung, daß das Abhängigkeitsgefühl gerade das Menschliche, Sklavische, Hündische im Menschen ausmache, daß dann der Hund der beste Christ sei [2], schießt weit am Ziele vorbei, sie macht aber allerdings auf einen Mangel jener Definition aufmerksam, — denselben, den ich schon hervor-

[1] Christliche Glaubenslehre, §§ 3. 4.

[2] Vgl. Runze a. a. O., S. 175.

gehoben habe, daß nämlich jenes Etwas, von dem wir uns abhängig fühlen, unbedingt näher bestimmt werden muß.

Wenn Hegel, und ihm folgend auch mancher andere, im Gegensatz zum Abhängigkeitsgefühl vielmehr gerade das „Bewußtsein der Freiheit und Gemeinschaft mit Gott" für die Religion in Anspruch nimmt (Runze a. a. O., S. 175), so werden wir später sehen, inwiefern und auf welchen Stufen der Religion auch diese Bestimmung ihre Berechtigung hat und wie sie sich mit derjenigen der Abhängigkeit verbindet.

Nach Hegel ist die Religion das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist. Daß diese Definition die allermeisten Religionen, nicht nur die niederen, daß sie ebenso auch den Buddhismus ausschließt, liegt auf der Hand. Sie setzt bereits eine ganz bedeutende Höhe philosophischer Erkenntnis voraus. Ihre relative Bedeutung und Berechtigung brauchen wir daher im Augenblick nicht zu prüfen, wollen vielmehr später in anderem Zusammenhange auf dieselbe zurückkommen.

Ganz anders als Hegel und Schleiermacher definiert Kant die Religion. Sie ist nach ihm: die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Damit ist das Moralische als Kernpunkt der Religion hingestellt, wovon weder bei Hegel noch bei Schleiermacher die Rede war. Wenn Kant in seiner Definition den Gottesbegriff bloß in der Form eines Adjektivs (göttlicher Gebote) einführt, so schiebt er damit in geschickter Weise die Frage nach der Einheit oder Mehrheit des Göttlichen in den Hintergrund, schließt also Polytheismus nicht aus. Die Frage gewisser niederer Religionsformen, bei welchen man neuerdings jeden Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit leugnet, können wir vorderhand unerörtert lassen; schon darum, weil Kants Definition den Buddhismus ausschließt und also das nicht ganz erfüllt, was wir verlangen. Der Buddhismus weiß nichts von göttlichen Geboten. Dennoch ist Kants Definition von hoher relativer Bedeutung. Wir werden es im Verlaufe unserer Untersuchung sehen, daß er auf die mächtigste, triebkräftigste Wurzel der Religion den Finger gelegt und sie klar bezeichnet hat.

Mit Kant, Schleiermacher und Hegel haben wir die drei hauptsächlichsten Typen philosophischer Bestimmung des Begriffs der Religion kennen gelernt. Wir werden uns bei anderen Denkern kürzer fassen können. Wenn z. B. der alte Seneca die Religion bestimmte als: cognoscere Deum et imitari, Erkenntnis und Nachahmung Gottes, — so gilt dagegen, was wir gleich zu Anfang gegen die alte theologische Definition eingewandt haben. Wenn Spinoza die wahre, höhere Religion als „Gottesliebe", die gewöhnliche praktische Religion als „Gehorsam gegen die göttlichen Gebote"[1] bestimmt, so erledigt sich das durch unsere früheren Bemerkungen, namentlich gegenüber von Harnacks und Kants Bestimmungen der Religion. Wenn der anonyme Verfasser des englischen Buchs über „Natürliche Religion" die Religion definiert „als ein zur Gewohnheit gewordenes permanentes Gefühl der Bewunderung"[2], so springt das Unzureichende dieser Definition schon bei oberflächlicher Kritik in die Augen; und auch Goethes dreifach abgestufte „Ehrfurcht", obwohl einen richtigen Kern enthaltend, reicht nicht aus, um das spezifische Wesen der Religion zu bestimmen. Viel zu allgemein und unbestimmt ist auch Mills Definition, wenn er als das Wesen der Religion „die starke und ernste Richtung des Fühlens und Wollens auf ein ideales Objekt von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und Erhabenheit über alle selbstischen Wünsche" hinstellt[3]. Energisches Streben nach den höchsten idealen Zielen ist etwas Großes und Schönes, aber darum doch noch nicht Religion. Wie mit diesem Maßstab gemessen die niederen Religionen sich ausnehmen, wollen wir gar nicht weiter untersuchen.

Tiefer ist der Gedanke des Engländers Caird, nach welchem die Religion „Aufgehen des endlichen Willens in dem unendlichen Willen" wäre; oder „die absolute Identifizierung unseres Willens mit dem Willen Gottes"[4]. Indessen lassen sich diese Bestimmungen doch nur auf eine sehr hohe Stufe der Religion anwenden; die

---

[1] Vgl. Max Müller, Natürliche Religion, S. 62.
[2] M. Müller a. a. O., S. 61. [3] M. Müller a. a. O., S. 62.
[4] Vgl. Caird, Philosophy of Religion, p. 296; M. Müller a. a. O., S. 57.

letztere nur auf eine theistische Religion. Cairds Definitionen zeigen sich in gewisser Weise mit der Kantschen, wie auch andererseits mit der Hegelschen Definition verwandt. Am nächsten aber steht ihnen diejenige des großen russischen Dichters Tolstoi, für welchen die Religion darin besteht, daß wir ganz und durchaus nur den Willen Gottes tun, welch letzterer übrigens von ihm entschieden unpersönlich gedacht wird. Ob darin nicht ein Widerspruch liegt, lassen wir für jetzt auf sich beruhen.

Caird brachte mit dem „unendlichen Willen" die Kategorie der Unendlichkeit in seine Definition. Auch Schleiermacher hatte zeitweilig die Religion als „Gefühl, Sinn oder Geschmack für das Unendliche" bezeichnet [1]. Ganz von dem Begriff der Unendlichkeit beherrscht zeigt sich Max Müller, der sich mit der Frage nach Wesen und Ursprung der Religion viel beschäftigt und ihr ganze Serien von Vorlesungen gewidmet hat. Er definiert die Religion zuerst als „Wahrnehmung des Unendlichen" [2]. Dann später, als diese Definition mit Recht von den meisten Forschern beanstandet wurde, suchte er sie dadurch zu verbessern, daß er hinzufügte: „unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken imstande sind" [3], womit dann das Moralische in die Definition hineingebracht war. Doch eine haltbare Definition ist damit nicht gewonnen. Von allem anderen abgesehen: Wahrnehmung oder Gewahrwerden des Unendlichen ist eine Unmöglichkeit, eine contradictio in adjecto. Was unendlich ist, läßt sich überhaupt nicht wahrnehmen. Wir können durch Abstraktion den Begriff des Unendlichen gewinnen, wir können das Unendliche ahnen, glauben, ja damit rechnen, aber nicht wahrnehmen. Der Begriff des Unendlichen hat aber auch noch nichts spezifisch Religiöses an sich. Man müßte sonst auch die Differential- und Integralrechnung, die Lehre von

---

[1] M. Müller, S. 64; bei Gruppe S. 216 lautet Schleiermachers resp. Bestimmung: „Wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche."

[2] Vgl. seine Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Straßburg 1880.

[3] M. Müller, Natürliche Religion, S. 181.

dem unendlich Großen und unendlich Kleinen zur Religion oder Theologie rechnen. Wie die an sich unmögliche Wahrnehmung des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des „Menschen bestimmend einzuwirken imstande sind", stattfinden kann oder konnte, das ist mir und wohl auch anderen unbegreiflich, ist wohl auch dem Schöpfer dieser Definition schwerlich klar gewesen, so hartnäckig er auch an seiner Bestimmung festhielt. Max Müller war ein verdienstvoller Indologe und ein glänzender, geistvoller Schriftsteller, doch nichts weniger als ein tiefer Denker. Die Art, wie er die „Wahrnehmung des Unendlichen" von greifbaren zu halbgreifbaren und ungreifbaren Gegenständen vorschreiten läßt, wird von Runze in seinem Katechismus der Religionsphilosophie ernster genommen, als sie es verdient.

Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein! — so möchte man rufen, wenn man von solchen und ähnlichen Spekulationen sich zur Ethnologie und den Ergebnissen ihrer Forschung wendet. Hier fühlen wir festen Boden unter den Füßen. Eine neue Welt hat sich uns aufgetan, bestimmten, erfahrungsmäßigen Charakters. An Definitionen ist den Ethnologen verhältnismäßig nicht viel gelegen; sie haben zu viel mit der Fülle des interessantesten Materials zu tun. Doch fühlen auch sie sich im Fortschritt der Untersuchung zu begrifflichen Bestimmungen gedrängt, und es ist lehrreich zu sehen, wie der Größte unter ihnen, der der Religion in ihren mannigfaltigen Formen, insbesondere den niederen, das gründlichste Studium gewidmet hat, — wie der Engländer E. B. Tylor die Religion definiert. Sie ist nach ihm einfach „Glaube an geistige Wesen"[1]. — Das ist keine streng logische, keine ganz ausreichende Definition. Tylor bezeichnet sie selbst als „minimale Definition der Religion", — ein Minimum, das allerdings zu minim ist, um richtig zu sein; aber es zeigt uns doch, was dem Ethnologen, der die Religionen aller Weltteile überschaut, als das hauptsächlichste Charakteristikum derselben in die Augen springt: der Glaube an geistige Wesen, Geister, Seelen, Dämonen und Götter, die ja auch Geister, Geistwesen sind, auch bei der höchst-

---

[1] Tylor, Anfänge der Kultur, Bd. I, S. 418.

entwickelten Gottesvorstellung. „Gott ist ein Geist", heißt es im vierten Evangelium.

Diese ethnologische Bestimmung der Religion ist sehr charakteristisch, wichtig und bezeichnend. Ausreichend aber ist sie doch nicht. Ist der Glaube an Geister, an geistige Wesen an sich schon Religion, dann müßte man auch den modernen Spiritismus eine Religion nennen, was meines Wissens niemandem einfällt. Nein, damit der Glaube an Geistwesen den Charakter der Religion erhalte, ist unbedingt dazu nötig, was Schleiermacher betont, das beherrschende Gefühl der Abhängigkeit von denselben, der Abhängigkeit in materieller, geistiger, moralischer Beziehung, in allen möglichen Beziehungen, der schlechthinnigen Abhängigkeit. Aus diesem Gefühl der Abhängigkeit ergibt sich dann weiter das Bedürfnis, sich mit diesen Geistwesen möglichst in Einklang zu setzen, ihren Willen zu tun, damit sie nicht zürnen, sie durch Gaben, Opfer, Gebete, durch entsprechendes sittliches Verhalten freundlich zu stimmen u. dgl. m. Es sind Mächte, die man sich durchweg als außer oder über der Sphäre des Menschen waltend denkt, denn unmittelbar wahrnehmen lassen sie sich nicht; Mächte, zu denen man mit Scheu, mit Furcht, mit Verehrung, Bewunderung, endlich auch mit Liebe und Vertrauen aufblickt. Wir können danach versucht sein, etwa die folgende Definition der Religion aufzustellen:

Religion ist der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende, Wesen, — das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen.

Nicht notwendig erscheint es, besonders zu bemerken, daß diese Geistwesen ebensowohl in der Mehrzahl wie auch in der Einzahl gedacht werden können. Das versteht sich eigentlich von selbst und braucht daher in die Definition nicht aufgenommen zu werden. Ebenso braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß die konstatierte Abhängigkeit sowohl eine materielle als auch eine moralische, geistige ist oder sein kann[1].

[1] Ich will nicht unterlassen zu bemerken, daß, wie ich nachträglich finde, die Bestimmung der Religion bei dem englischen Ethnologen Andrew

Doch halt! es scheint, daß wir denselben Fehler begehen, den wir so vielfach an anderen gerügt haben. Unsere Definition schließt den Buddhismus, diese überragend große Weltreligion, die bedeutendste neben dem Christentum, aus! Der Buddhismus ist ja doch gewiß nicht ein Glaube an geistige Wesen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt, mit denen er sich in Einklang zu setzen sucht. Wohl finden wir auch im Buddhismus den Glauben an geistige Wesen allerart, Seelen, Gespenster, Dämonen, Götter in großer Zahl. Buddha selbst glaubte an ihre Existenz, es fiel ihm nicht ein sie zu leugnen oder gar seinen Anhängern solchen Glauben zu verbieten. Aber er fühlt sich nicht abhängig von diesen Göttern und Geistern, weder er noch seine Anhänger, und eben darum mangelt diesem seinem Glauben das Charakteristikum des Religiösen — er fürchtet sie nicht, er erwartet nichts von ihnen, er verehrt sie nicht, er dient ihnen nicht. Er richtet sich nach einem höheren Prinzip, dem auch Götter und Geister untertan sind. *Abhängig* fühlte sich freilich auch Buddha, fühlen sich seine Verehrer alle, abhängig aber nur von der *moralischen Weltordnung*, an welche hier so fest und unerschütterlich geglaubt wird, wie in wenigen anderen Religionen. Ohne diesen großen Glauben hätte der Buddhismus nie und nimmer die Weltreligion werden können, die er tatsächlich geworden ist. Und mit dieser gewaltigen geistigen Macht, mit der moralischen Weltordnung, ist der Buddhist eifrigst bemüht sich in Einklang zu setzen. Er könnte sonst nimmer das Heil, die Erlösung zu erreichen hoffen. Woher sie stammt, diese Macht, das weiß man nicht, danach fragt und forscht man nicht; sowenig wie nach dem Ursprung Gottes in theistischen Religionen.

Lang sich der unserigen in gewisser Weise nähert. Nach ihm ist die Religion der Glaube an die Existenz nichtmenschlicher Intelligenzen, die von dem materiellen Mechanismus, von Hirn und Nerven nicht abhängig sind und die Schicksale der Menschen und die Natur der Dinge machtvoll beeinflussen können. (Lang, Making of Religion, p. 45.) Indessen scheint uns hier das Gefühl der Abhängigkeit auf seiten des Menschen nicht entsprechend hervorgehoben und ebensowenig das Bedürfnis, sich mit jenen Wesen in Einklang zu setzen. Und beides halte ich zur Bestimmung der Religion für notwendig.

Sie ist da, sie wird geglaubt, unerschütterlich fest geglaubt. Es ist eine unpersönliche Macht, daher verehrt man sie nicht, weiht ihr keinen Kult. Aber man fühlt sich abhängig von ihr und sucht sich mit ihr in Einklang zu setzen, das ist gewiß. Und es ist eine geistige Macht, wenn auch gewiß kein geistiges Wesen, — eine Macht, bei der *wir* geneigt sein könnten zu fragen, ob sie nicht doch von einem Gotte gesetzt, gewirkt sein und herstammen müsse, während der Buddhist nie daran denkt, solche Frage aufzuwerfen, sondern sie einfach hinnimmt als das, was sie ist, eine unbeschränkt und unfehlbar durch alle Ewigkeit über aller Welt waltende geistige Macht.

Wir brauchen jetzt nur eine kleine Veränderung, resp. Ergänzung an unserer Definition der Religion vorzunehmen, und sie paßt auch auf den Buddhismus, sie paßt auf alle Religionen der Welt. Wir sagen jetzt:

Religion ist der *Glaube* an *geistige*, außer und über der Sphäre des Menschen waltende, *Wesen oder Mächte*, *das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen.*

Schleiermachers Definition hat hier die notwendig erforderliche Ergänzung erfahren, und der Tylorschen Definition ist gleichzeitig dasselbe zuteil geworden. Wir haben gewissermaßen in organischer Entwicklung eine Definition gewonnen, die ebensowohl für die höchsten wie für die niedrigsten Religionsformen gilt und zutrifft, für Christentum und Buddhismus ebenso wie für die Religion der Australneger und Feuerländer, und alle Stufen und Formen, die dazwischen liegen.

Da, wie erwähnt, die Abhängigkeit, in welcher der Mensch sich von jenen geistigen Wesen oder Mächten befindet, nicht nur eine materielle, sondern ebenso und insbesondere auch eine moralische ist, so ist damit das Wesentliche der Kantschen Definition hier mit eingeschlossen. Aber auch Hegels Bestimmung der Freiheit kommt zu ihrem Recht. Je vollkommener der Einklang ist, in welchen der Mensch sich mit jenen Wesen oder Mächten zu setzen, zu erheben vermag, um so entschiedener wird das Gefühl der Abhängigkeit sich in dasjenige der Freiheit

verwandeln, bis es endlich auf der höchsten Stufe, idealiter, zu jener herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wird, von welcher das Neue Testament redet. Dann ist dasjenige erreicht, was Caird das Aufgehen des endlichen Willens in dem unendlichen Willen nennt. Es ist das und mehr als das erreicht, was Hegel das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist nennt, was in den Upanishaden als das Aufgehen unseres Âtman im ewigen Âtman-Brahman erscheint, was die Bhagavadgîtâ das Verwehen in Brahman, das Brahmanirvâna, nennt. Wille und Erkenntnis des empirischen Ich, diese beiden großen Hälften seines Wesens, sind eins geworden mit dem absoluten Ich. Es ist erreicht, was bei theistischer Auffassung die vollkommene Gottesliebe und Nächstenliebe zugleich genannt wird. Erreicht auch, was der Buddhist das Nirvâna nennt, — ein Begriff, von dem im allgemeinen recht unrichtige Vorstellungen verbreitet sind und den als das „Nichts“ zu fassen in der buddhistischen Kirche als arge Ketzerei gebrandmarkt wird. Auf den niederen Stufen der Religion wird aber dieser Einklang naturgemäß nur in unvollkommener Weise erreicht, in scheuer, furchterfüllter Beobachtung dessen, was man für Forderung, Gebot oder Verbot, der Geistwesen hält. Von unten aufwärts gibt es dann weiter unzählige Grade und Abstufungen solchen Einklangs.

Urgrund, Richtschnur und Ziel unseres Lebens ist durch diesen Glauben, dies Abhängigkeitsgefühl, dies Einklangsbedürfnis bestimmt, — und damit dasjenige, was man heute gern mit Tolstoi den Sinn des Lebens nennt. Das ist in der Kürze meine Auffassung von dem Wesen der Religion.

Sie ist im Verlauf jahrelanger Forschung in mir gewachsen und ausgereift. Sie hat sich mir bewährt und ich hoffe, sie wird sich in der Folge auch anderen bewähren [1].

* * *

Nachdem wir so für den Hauptgegenstand unserer Betrachtung zu einem festen, begrifflich klar umgrenzten Standpunkt ge-

[1] Es ist nicht unmöglich, ja wahrscheinlich, daß der von uns in unserer Definition schon möglichst umfassend beschriebenen Religion

langt sind, wird es uns möglich sein, in verhältnismäßiger Kürze auch die der Religion nächstverwandten Begriffe der Mythologie, des Kultus und der Moral wenigstens vorläufig schon zu bestimmen.

Zunächst also Mythus, Mythologie — was haben wir unter diesen Worten zu verstehen?

---

eine Vorstufe vorausgegangen ist, die so primitiver Art war, daß sie noch nicht in den Rahmen unserer Definition hinein paßt, noch nicht „Religion" genannt werden kann. Es sprechen z. B. manche Anzeichen dafür, daß es schon vor der Entwicklung der Vorstellung geistiger Wesen oder Mächte eine primitive Tierverehrung gab, bei welcher die Tiere noch nicht als von gewissen Dämonen oder Göttern besessen angesehen und darum verehrt wurden, sondern unmittelbar und direkt, aus gewissen Gründen für mächtige, gefährliche oder gütige Wesen galten, denen man bedeutsame Wirkungen zuschrieb und die man darum scheu und respektvoll behandelte. Die Heuschrecke, die Schwalbe oder auch andere Insekten, Vögel u. dgl. m., die mit dem Sommer erscheinen, brachten — so schien es — den Sommer mit, machten den Sommer. Der Frosch oder gewisse Vögel schienen den Regen zu bewirken u. dgl. m. Andere Tiere, wie z. B. der Bär, imponierten durch ihre Kraft, waren gefährlich, boten aber dann eine gute Nahrung, wenn man sie bewältigt hatte. Eine ganz primitive Verehrung solcher Wesen ließe sich natürlich nicht als Verehrung geistiger, sondern vielmehr geistleiblicher Wesen bezeichnen. Primitivere Vorstellungen solcher Art lebten wohl auch in späteren Zeiten noch fort, erfuhren dann aber meist eine Umdeutung in dem Sinne, daß man sich nun einen Geist in solchen Tieren hausend oder mit ihnen verbunden dachte. Wir glauben eine solche Verehrung wirklicher Tiere, vor Entwicklung des Seelen- oder Geistbegriffes, als eine unter dem Niveau liegende Stufe, eine Vorstufe oder Unterstufe, noch nicht zur Religion rechnen zu sollen und haben dieselbe daher bei unserer Definition nicht berücksichtigt. (Vgl. hierzu namentlich die wichtigen Untersuchungen von K. Th. Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, im Globus, Bd. LXXXVI, Nr. 20, S. 321 ff.) Es gilt dasselbe auch für andere, ähnliche Erscheinungen einer präanimistischen Vorstufe der Religion, welche gegenwärtig mit einer größeren Bestimmtheit von den Ethnologen festgestellt wird. (Vgl. den Bericht von K. Th. Preuß im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XIII, Jahrg. 1910, S. 402 ff., 425 ff., 429.) Die wichtigen Begriffe des irokesischen Orenda, des melanesischen Mana — Zauberkraft, übernatürliche Macht — können indessen vielleicht als „geistige Mächte" auch als in unserer Definition mitinbegriffen angesehen werden. Sowohl Tiere als auch unbelebte Gegenstände können Träger resp. Inhaber solcher Zauberkräfte sein.

Der Begriff der Mythologie wird nur allzuoft von demjenigen der Religion, mit dem er freilich aufs engste zusammenhängt, nicht in gehöriger Weise geschieden. Unter der Bezeichnung „Griechische Mythologie“, „Römische Mythologie“ wird uns zugleich die ganze Religion dieser Völker geboten, ohne daß solches Anstoß erregte. Ein und dasselbe Buch könnte ganz ruhig unter der Flagge „Religion der Inder“ oder auch ebensogut „Mythologie der Inder“ segeln. Wir können es aber noch weniger loben, wenn zwischen Religion und Mythologie in der Weise unterschieden wird, wie es der berühmte englische Ethnologe Andrew Lang tut, wenn er sagt: „Wo verhältnismäßig hohe moralische Attribute einem (höheren) Wesen zugeschrieben werden, nenne ich das Religion; wo dasselbe Wesen handelt wie Zeus in der griechischen Fabel, törichte oder obszöne Stückchen ausführt, lüstern und falsch ist — da spreche ich von Mythus“ [1]. — Daß ein solcher moralischer Wertunterschied zwischen Religion und Mythus ganz undurchführbar ist und nur zu der größten Verwirrung führen kann, das springt schon bei einiger Kritik in die Augen. Diese Langsche Bestimmung zeugt aber deutlich für meine Behauptung, daß über das Verhältnis der Begriffe Religion und Mythologie vielfach eine bedauerliche Unklarheit herrscht, — selbst, wie wir sehen, bei hervorragenden Männern der Wissenschaft.

Was ist denn nun aber Mythus und Mythologie, zum Unterschiede von der Religion?

Die Sache ist im Grunde gar nicht so schwierig. Die Sprache leitet uns hier zu der Antwort. Das griechische Wort μῦθος heißt bei Homer einfach Rede, Erzählung; in späterer Zeit insbesondere Erzählung der dunklen Vorzeit, erdichtete Sage oder Fabel, im Gegensatz zu λόγος, der geschichtlich beglaubigten Erzählung. Mythologie, der Inbegriff aller Mythen, ist also die

---

[1] Andrew Lang, The Making of Religion, second edition, London 1900, Preface, p. XIII: Where relatively high moral attributes are assigned to a Being, I have called the result „Religion“; where the same Being acts like Zeus in Greek fable, plays silly or obscene tricks, is lustful and false, I have spoken of „Myth“.

ganze Summe der von jenen außer- und übermenschlichen geistigen Wesen, Dämonen und Göttern erdachten und geglaubten Erzählungen. Es ist die auf jene Geistwesen sich erstreckende, von ihnen handelnde, sie zum Gegenstand, zum Mittelpunkt ihrer Schöpfungen und Gestaltungen sich erwählende Dichtung, eine ganz besondere, höhere Art der Dichtung, aber doch Dichtung, eine Art Volkspoesie, insofern die dichterisch schaffenden Individuen im Strom des Volkes verschwinden, verschwunden sind; Schöpfung aber doch wohl ursprünglich von höher beanlagten Individuen, Schöpfung ihrer willkürfreien, schauend dichtenden Phantasie, die als Wahrheit empfunden, von Wahrheit noch nicht unterschieden, willig aufgenommen, geglaubt und weiter erzählt wurde. Es ist die in der Sphäre jener nichtmenschlichen Geistwesen sich bewegende, von ihrem Leben, Walten, Wirken und Schaffen, ihrer Geburt und Entwicklung, ihrem Werden, Vergehen und Wiederwerden, ihren Schicksalen, Taten und Abenteuern, ihrem Kampf und Streit, Sieg und Unterliegen, ihren Liebesfreuden und Liebesleiden, ihrer Güte und Bosheit, ihrer Größe und Schande, ihren Wundern und Schwächen erzählende Dichtung des Volkes, der Völker.

Von dem Ursprung des Mythus, von seiner Entwicklung werden wir später zu sprechen haben, wenn wir von Ursprung und Entwicklung der Religion handeln. Jetzt kam es und kommt es nur darauf an, das Wesen des Mythus, der Mythologie gegenüber dem Wesen der Religion klar abzugrenzen. Besteht also Religion im Glauben an geistige Wesen oder Mächte, im Abhängigkeitsgefühl und Einklangsbedürfnis ihnen gegenüber, so besteht Mythologie in der Summe der von ihnen berichteten und geglaubten Erzählungen.

Es liegt auf der Hand, daß der Glaube an jene Wesen und die von ihnen berichteten Erzählungen so eng zusammengehören, daß man sie für gewöhnlich gar nicht voneinander trennen mag und will. Daher die öfters begegnende Vermischung, Verwirrung und Verwechslung der beiden Gebiete. Die klare begriffliche Sonderung beider hat jedoch keinerlei Schwierigkeit.

Im Buddhismus kann es von der allwaltenden moralischen

Weltordnung natürlich keine Erzählungen, keine Mythen geben, da dieselbe ganz unpersönlich gedacht ist. Da im übrigen aber auch in dieser Religion eine große Menge übermenschlicher Geistwesen, Götter, Dämonen u. dgl. m. geglaubt werden, wenn auch ohne Abhängigkeitsgefühl und Einklangsbedürfnis ihnen gegenüber, so gibt es natürlich auch eine Menge Geschichten von ihnen, und so hat auch der Buddhismus seine üppig entwickelte Mythologie.

Noch einfacher als bei der Mythologie liegt die Sache beim Kultus und der Bestimmung seines Wesens. Es wird mir wohl kaum jemand widersprechen, wenn ich nach dem Gewonnenen diesen Begriff folgendermaßen definiere:

Kultus ist das in die Tat umgesetzte Bedürfnis, sich mit den geglaubten übermenschlichen geistigen Wesen oder Mächten durch Verehrung, Opfergaben, Gebete oder Lieder, die ihnen geweiht sind, durch Andacht, Bußübungen u. dgl. m. in Einklang zu setzen und so innere Ruhe und Frieden, resp. auch äußeren Erfolg und Vorteil zu erlangen.

Schwieriger ist die Bestimmung des Wesens der Moral oder Sittlichkeit, da über diesen Begriff die Ansichten vielfach stark auseinander gehen. Wir können uns aber die Frage hier nicht ersparen, da die Moral zu eng mit der Religion verbunden erscheint. Das hat uns schon der kurze Überblick über die wichtigsten Definitionen des Begriffs der Religion gelehrt. Nach der Ansicht mancher Denker, und darunter so hervorragender Denker wie Kant, macht ja die Moral den wesentlichen, hauptsächlichen Inhalt der Religion aus. Nach anderen, die zweifellos unrecht haben, bildet sie geradezu den einzigen Inhalt derselben. Bei der Harnackschen Bestimmung erscheint die Nächstenliebe, d. i. also die Moral, neben der Gottesliebe gewissermaßen als die eine Hälfte der Religion. Andere Forscher, insbesondere Ethnologen, sind der Ansicht, daß Religion und Moral ursprünglich nichts miteinander gemein haben und in keiner näheren Beziehung zueinander stehen — eine Ansicht, deren Berechtigung wir später zu prüfen haben werden. Nach diesen Forschern würde also die Moral durchaus nicht notwendig mit zum Wesen

der Religion gehören, wie sich das denn auch in der Tylorschen Definition deutlich kundgibt, denn „Glaube an geistige Wesen" trägt an sich kein moralisches Element in sich. Doch auch diese Forscher leugnen nicht und können nicht leugnen, daß im Laufe der Zeit die Moral in die engste Verbindung mit der Religion tritt, ja geradezu ganz fest mit dieser verwächst. Wir schieben die Frage nach dem Ursprung der Moral für jetzt noch hinaus, bis wir auch den Ursprung von Religion, Mythologie und Kultus behandeln, und wollen vorläufig nur das Wesen der Moral zu bestimmen suchen.

Die Moral hebt sich ebenso wie das Recht, mit dem sie sich vielfach berührt, aus dem großen Gebiet der Sitte, des Brauches hervor, wächst gewissermaßen aus diesem empor und stellt einen bestimmten Teil desselben dar, was auch die deutsche Bezeichnung Sittlichkeit für Moral noch deutlich erkennen läßt, — wie ja auch das Wort „Moral" vom lateinischen mos, gen. moris „die Sitte" herkommt, die Worte Ethik und ethisch vom griechischen ἦθος, ἔθος die Sitte, der Brauch.

Alles Recht nimmt anfänglich seinen Ursprung im Gewohnheitsrecht, dieses aber ist von Hause aus nichts anderes als ein Teil der in einem Volke entwickelten, lebenden, geltenden Sitte. Die Sitte ist das Ältere, Umfassendere, Allgemeinere; das Recht dagegen das Jüngere, Späterentwickelte, Engerbegrenzte, Speziellere. Wir können die Sitte definieren als die Summe der in einer menschlichen Gemeinschaft tatsächlich geltenden Lebensnormen. Es ist die Summe alles dessen, was die Glieder einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft tatsächlich zu tun oder zu üben pflegen, womit nicht gesagt ist, daß ein Abweichen von solcher Norm oder Regel notwendig Strafe oder irgendwelchen Schaden nach sich zieht, ebensowenig aber auch, daß solches nicht eintritt. Als Recht kristallisiert sich dann zunächst derjenige Teil der Sitte heraus, dessen Übung von der obersten Autorität der betreffenden menschlichen Gemeinschaft — Familienhaupt, Volksversammlung, Häuptling, König oder dgl. — geschützt, gefordert oder verboten, also positiv oder negativ für verbindlich erklärt wird, dessen Nichtübung, resp. Verletzung von derselben

Autorität, resp. von der Gemeinschaft mit Strafe bedroht wird. Dieser letztere Begriff der Strafe, und zwar der von einer menschlichen Autorität angedrohten, im gegebenen Falle verhängten Strafe gehört notwendig zum Begriff des Rechts. Wo es noch keine Strafe gibt, nur etwa noch die primitive Rache, aus der jene erwächst, da gibt es noch kein eigentliches Recht. Die so festgelegten Lebensnormen sind die Gesetze, bilden das Recht. Der Gesetzgeber kann dann im Laufe der Zeit noch weitere Gesetze hinzufügen, welche nicht notwendig alle aus der Sitte, aus dem Gewohnheitsrecht hervorgegangen zu sein brauchen. Sein Wille, seine Einsicht gibt neue Normen. Ursprünglich aber geht das Recht aus der Sitte hervor, mit der es dann freilich im Laufe der Zeit auch vielfach durch verschiedene Prozesse der Entwicklung in mehr oder weniger direkten Widerspruch treten kann, namentlich da die Sitte in ihrer Entwicklung viel freier ist als das Recht, oft aber auch weil sie noch zähe am Altüberlieferten festhält (z. B. im Duell u. dgl.).

Nach alledem können wir das Recht definieren als die Summe der in einer menschlichen Gemeinschaft geltenden Lebensnormen, deren Beobachtung von dieser Gemeinschaft, resp. von der obersten Autorität in derselben gefordert, deren Nichtbeobachtung mit Strafe bedroht wird.

Nach dieser Feststellung, deren wesentlicher Inhalt kaum bestritten werden kann, wird es uns leichter werden, auch das Wesen der Moral zu bestimmen.

Was ist denn nun die Moral im Gegensatz zur Sitte und zum Recht? Auch sie besteht offensichtlich in einer Summe von Lebensnormen, deren Beobachtung als notwendig gilt, als gefordert, nicht als willkürlich oder irrelevant, indifferent, wie das bei so unzählig vielen Sitten der Fall ist. Und doch ist Moral nicht das gleiche wie Recht, fällt ganz und gar nicht mit diesem einfach zusammen, wenn auch in einer großen Menge von Fällen das Recht die Beobachtung der moralischen Gesetze erzwingt. Es gibt aber auch Rechte, die der Moral zuwiderlaufen, ja ihr

geradezu Hohn sprechen. Und andererseits gibt es moralische Forderungen, die so fein sind oder doch so hoch über dem jeweiligen Rechtszustand stehen, daß das Recht ihre Beobachtung weder erzwingen kann noch will.

Also Moral und Recht sind unzweifelhaft deutlich unterschieden. Worin besteht aber das Spezifische, das sie, resp. das die Moral vom Recht unterscheidet?

Ich glaube, daß es darauf nur eine einzige, klare und unzweideutige Antwort gibt:

Moral oder Sittlichkeit ist diejenige Summe von Lebensnormen oder Pflichten, welche als Forderung eines höheren, übermenschlichen Willens gelten, eines Willens jener über der menschlichen Sphäre waltend gedachten geistigen Wesen oder Mächte, eines göttlichen Willens oder auch einer unpersönlich gedachten moralischen Weltordnung; Lebensnormen oder Pflichten, deren Nichtbeobachtung nach der Ansicht des resp. menschlichen Gemeinwesens unbedingt eine Ahndung, Strafe seitens jener höheren übermenschlichen geistigen Wesen oder Mächte nach sich zieht. Als der rächende, strafende Teil erscheint also bei dem Recht eine menschliche, bei der Moral eine übermenschliche Macht. Das ist der spezifische Unterschied. Der einzige, der sich klar durchführen läßt.

Wer diesen spezifischen Unterschied leugnet oder durch einen anderen zu ersetzen sucht, läuft immer Gefahr, das spezifische Wesen der Moral aufzuheben, wie das bei dem sog. Utilitarismus der Fall ist, jener flachen Lehre, die alle Moral auf Nützlichkeitsregeln zurückführen will. Ihr Grund aber liegt tiefer, er liegt in den metaphysischen Tiefen unseres Seins, denselben, aus denen auch die Religion emporgestiegen ist, denselben, auf die auch ihre Verächter die wunderbare Tatsache des Gewissens noch fort und fort hinweist. Und auch Kants „kategorischer Imperativ" besagt durchaus nichts anderes.

Alle Moral ruht immer im Grunde auf einem irgendwie gearteten Glauben an eine sittliche Weltordnung; auf dem Glauben, daß eine höhere ewige Macht — mag man sie nun

Gott oder sonstwie benennen — ein bestimmtes Verhalten von uns und den Menschen überhaupt fordert.

Nach dem Gesagten begreift sich leicht jener enge Zusammenhang zwischen Moral und Religion, der bei allen Völkern sich vorfindet. Es begreift sich, warum diejenigen, welche die Moral auf andere Grundlagen als die religiösen zu stellen sich bemühen, immer gescheitert sind und notwendig immer scheitern müssen, — nicht an der Bosheit oder Herrschsucht ihrer Gegner, wie sie oftmals meinen, sondern ganz einfach an dem innersten Wesen, an dem metaphysischen Kern der Menschennatur. Sie wollen die Moral im Grunde durch Recht oder etwas Rechtähnliches ersetzen, d. i. durch Lebensnormen, welche ausschließlich von einer menschlichen Autorität gefordert sind, ob man diese nun die „Gesellschaft" oder sonstwie benennt. Damit aber eliminieren sie in totaler Verkennung die wirklichen Grundlagen der Moral und heben deren spezifisches Wesen tatsächlich auf.

Die Moral zeigt sich uns bei ruhiger Prüfung des Tatbestandes als wesentlicher Teil des Inhalts, der jenes Abhängigkeitsgefühl ausmacht, welches für die Religion so eminent charakteristisch ist. Der Mensch fühlt sich abhängig in seinem Verhalten, in Gedanken, Worten und Werken, von dem Willen jener geglaubten übermenschlichen geistigen Wesen oder Mächte. Er fühlt, er glaubt und weiß, daß sie ein bestimmtes Verhalten von ihm fordern, und daß er gut tut, sich nach solcher Forderung zu richten, sich also in Einklang mit ihrem Willen zu setzen, weil er sonst sich selbst ins Elend stürzt, sich selbst Schädigung zuzieht, Strafe auf sich ladet. Soweit dies Verhalten sich direkt auf jene höheren Wesen oder Mächte bezieht, ist es im Kultus begriffen und darf ein spezifisch religiöses genannt werden. Soweit es sich aber auf die Mitmenschen, ja auf alle anderen lebenden Wesen erstreckt, ist es ein spezifisch moralisches, sittliches [1].

[1] Es soll mit dem Obigen vorderhand noch nichts über den Ursprung der Moral ausgesagt sein, von welchem später zu handeln sein wird. Auch kann natürlich in einem Zeitalter, wo der Glaube an geistige, das Leben

Wir werden nach alledem die Moral etwa folgendermaßen definieren dürfen:

Sittlichkeit oder Moral ist diejenige Summe von Lebensnormen, resp. dasjenige Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen, wie auch anderen lebenden Wesen, welches (resp. welche) als Forderung der außer und über der Sphäre des Menschen waltenden geistigen Wesen oder Mächte betrachtet wird.

Es begreift sich nun leicht, warum die Forderungen der Moral und des Rechtes so oft zusammentreffen. Den Gesetzgebern muß etwas daran liegen, daß das Verhalten der betreffenden menschlichen Gemeinschaft sich im Einklang befindet mit den geglaubten und im Gewissen sich geltend machenden Forderungen der höheren, übermenschlichen Mächte. Davon hängt die Wohlfahrt des ganzen Gemeinwesens ab, welches sonst dem Zorn und der Strafe jener Wesen und Mächte verfallen müßte.

Ebenso aber begreift es sich, warum Recht und Gesetz auch oft genug in Widerspruch mit den Forderungen der Moral stehen. Denn die menschlichen Gesetzgeber, die das Recht festsetzen, lassen sich keineswegs ausschließlich von dem erwähnten idealen Gesichtspunkte leiten. Sie haben dabei auch ihre eigenen menschlich-selbstischen Interessen im Auge, sowie die Interessen anderer Personen und Stände, die ihnen aus irgendwelchen Gründen näher stehen und wichtiger sind als die übrigen. Dazu kommen dann noch verschiedene andere Faktoren, wie bestimmte Vorurteile, Unbildung, Irrtümer u. dgl. m., die das Verhältnis des Rechtes zur Moral trüben und das erstere zu der letzteren oft in einen gewissen Gegensatz bringen, dessen nähere Schilderung uns hier fern liegt.

---

der Menschen regierende Wesen oder Mächte ins Schwanken geraten und teilweise geschwunden ist, eine andere Anschauung vom Wesen der Moral auftauchen und örtlich Platz greifen. Solange jener Glaube aber herrscht — und er herrscht unseres Wissens von Hause aus bei allen Völkern —, wird die Moral allerwärts mit jenen Wesen oder Mächten in Zusammenhang gebracht und als von ihnen ausgehend gedacht.

Das als Forderung der höheren Wesen und Mächte betrachtete Verhalten des Menschen kann naturgemäß ein recht verschiedenes sein und tatsächlich ist auch die Moral der verschiedenen Menschen und Völker sehr verschieden. Dennoch werden wir sehen, daß auch hier, ebenso wie in den Religionen aller Völker, ein gemeinsamer Kern besteht, der auf tiefliegende gemeinsame Wurzeln deutet.

DIE UNIVERSALITÄT DER RELIGION.

DIE Religion ist eine allgemein menschliche, überall sich wiederfindende Erscheinung, die mit dem Wesen des Menschen, wie wir ihn kennen, aufs tiefste und innigste verwachsen ist. Jedes Volk hat seine Religion, mag dieselbe noch so roh und unvollkommen sein, — gerade so, wie auch ein jedes Volk seine eigene Sprache besitzt.

Diese Ansicht von dem universellen Charakter der Religion, die sich zu allen Zeiten dem denkenden Menschengeiste aufgedrängt hat, ist nicht so allgemein zugestanden wie diejenige von dem gleichen Charakter der Sprache. Sie ist vielmehr von namhaften Forschern allen Ernstes angestritten oder doch stark bezweifelt worden. Wir dürfen uns daher die Erörterung der Frage nicht ersparen.

Der Gegensatz dieser Anschauungen begegnet uns schon im Altertum. Die meisten Denker jener Zeit hielten allerdings „die Erkenntnis und Verehrung höherer Wesen für so natürlich und gleichsam für so unzertrennlich von der menschlichen Natur, daß sie dieselben nicht nur für allgemein verbreitet erklärten, sondern auch aus dieser Allgemeinheit einen Beweis für das Dasein höherer Wesen hernahmen, indem das, worin alle Völker übereinkämen, für eine Stimme oder ein Gesetz der Natur zu halten sei"[1]. Selbst ein Epikur zweifelte nicht an der Allgemeinheit der Religion und erklärte die Vorstellungen von Göttern für angeboren. Dagegen werfen die Skeptiker und die neue Akademie die Frage auf, „woher man denn wisse, daß alle Völker an Götter glaubten? ob es denn nicht so rohe oder verwilderte Nationen geben könne,

---

[1] Vgl. C. Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, Bd. I, S. 8. 9.

unter welchen man keine Spur des Begriffes und der Verehrung höherer Naturen finde". Noch weiter ging dann in der Aufklärungszeit der bekannte Philosoph Hume, der ganz direkt den universellen Charakter der Religion leugnete und sich dabei auf einige Reisebeschreiber berief, die bei mehreren Völkern keinerlei Religion gefunden hätten [1].

In neuerer Zeit hat sich insbesondere der englische Anthropologe Sir John Lubbock in seinen Werken „Prehistoric Times" und „Origin of Civilization" Mühe gegeben, die Unrichtigkeit der Ansicht von der Universalität der Religion nachzuweisen. Gestützt auf eine ganze Reihe von Zeugnissen zum Teil durchaus urteilsfähiger und glaubwürdiger Reisender, Missionare und anderer Beobachter, sucht er zu zeigen, daß eine ganze Anzahl von Völkern der Erde ohne eine Spur von Religion seien, resp. sich bei ihrem ersten Zusammentreffen mit den europäischen Zeugen in einem absolut religionslosen Zustand befanden.

Diese Anschauung wird auch von Otto Gruppe gebilligt, der in seinem Buche „Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen" (Leipzig 1887) große Gelehrsamkeit und kritische Schärfe mit auffallenden Verschrobenheiten vereinigt. Nach Gruppes Auffassung ist die Religion ursprünglich die Erfindung eines bestimmten Volkes, welche sich, wie auch andere nützliche und schädliche Erfindungen, Kenntnisse, Sitten und Bräuche — ein Kritiker sagt spottend „wie das Tabakrauchen" — über den größten Teil der Erde ausgebreitet hat, ohne indes mit Notwendigkeit alle Völker zu berühren. Er beruft sich darauf, die Völkerkunde wisse von zahlreichen Stämmen, welche zu einer religiösen Bildung auch nicht einen Anfang gemacht hätten [2]. Ja, er sagt: „Weit entfernt, mit den modernen Verteidigern der Religion anzunehmen, daß religiöse Vorstellungen auch da vorauszusetzen seien, wo sie von den Berichterstattern ausdrücklich in Abrede gestellt werden, glauben wir vielmehr, daß selbst da, wo sie überliefert sind, sehr häufig ein Irrtum vorliegt" [3].

[1] Vgl. Meiners a. a. O., S. 9. 10. [2] Vgl. Gruppe a. a. O., S. 259—262.
[3] Vgl. Gruppe a. a. O., S. 261.

Da indes Gruppe hier für seine Behauptungen keine Beweise beibringt, auch selbst kein Beispiel eines völlig religionslosen Volkes anführt, sondern sich ganz auf Sir John Lubbocks Darlegungen stützt, haben wir es hier auch nur mit diesem zu tun.

Gegenüber den erwähnten skeptischen und negativen Ansichten, die doch nur mehr vereinzelt hervorgetreten sind, wird nun von einer beträchtlichen Anzahl der hervorragendsten Forscher mit weit besserem Rechte und schlagenden Gründen das Gegenteil, also der universelle Charakter der Religion, behauptet.

Schon Meiners, dessen in den Jahren 1806 und 1807 erschienene „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen" noch heute ein sehr lesenswertes Buch ist, sprach die Ansicht aus, daß nichts so unaufhaltsam aus den allgemeinen Anlagen der Organisation ungebildeter Menschen erwächst als die Erkenntnis und Verehrung höherer Wesen, und wies darauf hin, wie wenig man den Zeugnissen der Reisebeschreiber, die gewissen Völkern alle Religion absprächen, ohne weiteres Glauben schenken könne. Diese Männer waren teils nicht lange genug unter den betreffenden Völkern, um dieselben gründlich kennen zu lernen; teils brachten sie eine vorgefaßte, allzu hohe Meinung von dem Wesen der Religion als solcher mit und verkannten daher gewisse niedere und rohe Formen derselben. Meiners zeigt an mehreren Beispielen, wie bisweilen Schriftsteller, welche gewissen Völkern alle Religion absprechen, durch ihre eigenen Mitteilungen den Beweis liefern, daß diese Völker den Glauben an höhere Wesen, Geister oder Seelen der Verstorbenen u. dgl. m. haben, vor denen sie Scheu empfinden, denen sie Opfer darbringen usw., daß sie also doch eine gewisse Religion besitzen. Das zeigt er bei Collin mit Bezug auf die Australier, bei dem Missionär Beger (Baeger) mit Bezug auf die Kalifornier u. a. m.[1]

In neuerer Zeit sind Männer wie E. B. Tylor, G. Roskoff, A. de Quatrefages, Oscar Peschel, Theodor Waitz, Adolf Bastian, Max Müller, Prinz Neuwied

[1] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 12—15.

Walckenaer, Tiele, Meinicke, Ed. Zeller u. a. mit Entschiedenheit für den universellen Charakter der Religion eingetreten, und es darf dabei wohl als besonders wichtig und bedeutsam hervorgehoben werden, daß die Mehrzahl der Genannten gerade Anthropologen und Ethnologen von wohlbegründetem Ruf sind. Insbesondere Tylor, Roskoff und Quatrefages haben das Material, auf welchem Lubbock seine Theorie aufbaut, einer eingehenden sachgemäßen Kritik unterzogen und das Unzureichende seiner Beweiskraft klar erwiesen. Edward B. Tylor, der größte unter den modernen Ethnologen, tat dies mit der ihm eigenen Umsicht und Besonnenheit in seinem berühmten Buch über „Die Anfänge der Kultur", Bd. I, S. 412 ff.[1] Gustav Roskoff, der scharfsinnige Verfasser einer „Geschichte des Teufels", widmete der Widerlegung der Lubbockschen Ansichten ein besonderes, höchst interessantes, inhaltreiches und überzeugendes Buch: „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker" (Leipzig 1880). A. de Quatrefages, der rühmlichst bekannte französische Anthropolog, wandte sich in seinem Buche L'espèce humaine[2] gegen Lubbock und verteidigte gleich den Genannten den Satz von der Allgemeinheit der religiösen Vorstellungen.

Wer diesen Männern bei ihrer Prüfung des Lubbockschen Beweismaterials ohne mitgebrachtes Vorurteil sorgfältig abwägend folgt, der wird sich schwerlich der Einsicht verschließen können, daß tatsächlich kein irgend zuverlässiges Material vorhanden ist, welches dazu geeignet wäre, die Theorie von der völligen Religionslosigkeit gewisser Völker zu stützen. Wir lernen aus ihren Darlegungen, wie wenig zuverlässig, wie sehr mit Vorsicht aufzunehmen im allgemeinen die Behauptungen derjenigen Schriftsteller sind, welche bei diesem oder jenem Volke kurzweg das Vorhandensein irgendwelcher Religion leugnen. Was schon Meiners an einigen Beispielen aufwies, begegnet uns hier öfter und schärfer

[1] Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Ins Deutsche übertragen von Spengel und Poske, Leipzig 1873.

[2] 1877, S. 349 ff.

beleuchtet: der innere Widerspruch, der viele dieser Berichte charakterisiert. Nicht minder deutlich tritt die Oberflächlichkeit und Kritiklosigkeit der meisten hierher gehörigen Beobachtungen und Behauptungen zutage.

So hat z. B. Dr. J. D. Lang in seinem Buche „Queensland" von den Ureinwohnern Australiens behauptet, sie hätten nicht nur keine Vorstellung von einer höchsten Gottheit, einem Schöpfer und Richter, keinen Gegenstand der Anbetung, kein Idol, keinen Tempel, kein Opfer, sondern überhaupt „Nichts, was irgendwie den Charakter der Religion oder religiöser Gebräuche hätte, wodurch sie sich von den Tieren unterschieden"[1].

Dies Zeugnis ist vielfach verwertet worden und doch geht aus demselben Buche Langs hervor, daß dasselbe entschieden unrichtig ist. Er berichtet z. B., daß die Australier eine gewisse Krankheit „dem Einflusse Budyahs, eines bösen Geistes, der seine Freude am Unglück hat", zuschreiben. Ebenso, daß dieselben, wenn sie einen wilden Bienenstock ausnehmen, meist etwas Honig für Buddai zurücklassen, einen Geist, der als Urheber einer Überschwemmung erscheint und wahrscheinlich mit dem ersterwähnten Budyah identisch ist. Ferner, daß die Stämme von Queensland alle zwei Jahre junge Mädchen opfern, um eine bestimmte böse Gottheit zu versöhnen. Endlich führt Lang selbst die Angabe des Rev. W. Ridley an, daß dieser, „so oft er mit den Einwohnern verkehrte, fand, daß sie bestimmte Traditionen von übernatürlichen Wesen hatten, von Baiame, dessen Stimme sie im Donner hören und der alle Dinge gemacht hat, von Turramullum, dem Dämonenführer, welcher der Urheber der Krankheiten, des Unglücks und der Weisheit ist und in Gestalt einer Schlange bei ihren großen Versammlungen erscheint" usw.[2] Ähnlich wie Dr. Lang hatte früher Collins den Australiern alle Religion abgesprochen, Meiners aber wies darauf hin, daß desselben Schriftstellers weitere Mitteilungen über Seelenkult, Geisterfurcht u. dgl. m. bei den Australiern damit nicht recht übereinstimmten. Gegenwärtig wissen wir durch die Zeugnisse

[1] Vgl. Tylor a. a. O., S. 412. [2] Tylor a. a. O., S. 412. 413.

vieler Beobachter, wie Oldfield, Cunningham, Howitt, d'Urville, Dawson, Stanbridge und mancher anderer, daß die Eingeborenen Australiens in allen Gegenden des Landes an Geister, Dämonen und Gottheiten allerart glauben, sich vor ihnen fürchten, sie verehren, ihnen opfern u. dgl. m.[1] Sie waren von einem sehr lebhaften Glauben dieser Art schon zur Zeit der Entdeckung des Landes erfüllt (Tylor a. a. O., I, S. 413). Ja, sie glauben, wie wir jetzt sicher wissen, an ein höchstes, gutes Wesen, das im Himmel wohnt und alles geschaffen hat. Es wird in einigen Gegenden Koyan, in anderen Baiamai (Peiamei) genannt, wird mit Festen, Tänzen, Gesängen und Opfern verehrt, beeinflußt auch fraglos das sittliche Verhalten[2]. In Neunursie gilt Motogon als Schöpfer, der nur zu rufen braucht: „Erde erscheine! Wasser erscheine!" Er blies und alles, was vorhanden ist, war erschaffen. Auch Sonne und Mond werden verehrt, ein Fortleben der Seele nach dem Tode wird geglaubt[3] u. dgl. m. So sieht die angebliche Religionslosigkeit der Eingeborenen Australiens aus, die gewiß zu den niedrigst stehenden Völkern der Erde gehören.

Auch die Polynesier und speziell die Samoainsulaner werden auf einige oberflächliche Angaben hin von Lubbock für religionslos erklärt. Wie unrichtig das ist, davon kann man sich durch die von Roskoff (a. a. O., S. 84—96) zusammengestellten Angaben über die Religion dieser Völker leicht überzeugen. Außer dem Glauben an zahlreiche kleinere und größere Geistwesen, Dämonen und Götter finden wir bei den Polynesiern, auch auf den Samoainseln, die Verehrung eines Hauptgottes Tongaloa, der im Himmel wohnt und die Geschicke lenkt. Waitz-Gerland findet die Darstellung des polynesischen Religionswesens schwierig, gerade wegen des großen Reichtums des polynesischen Himmels, „welcher nicht minder belebt ist als der jedes beliebigen indogermanischen Volkes"[4].

---

[1] Roskoff a. a. O., S. 37—41.

[2] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 38—41; Waitz-Gerland, Anthropologie, Bd. VI, S. 794ff.; Andrew Lang, The Making of Religion (1900), p. 176ff.

[3] Roskoff a. a. O., S. 39.

[4] Waitz-Gerland, Anthropologie, Bd. VI, S. 230.

Ähnlich verhält es sich mit der angeblichen Religionslosigkeit der Neuseeländer, der Tasmanier, der Melanesier, der Mikronesier, der Bewohner der Pelewinseln und der Damoodinsel, der Andamanesen, der Grönländer und der Eskimos u. a. Sobald man sie zu prüfen beginnt, erweisen sich die betreffenden Behauptungen als ganz haltlos und nichtig[1].

Nicht anders steht es auch mit den Völkern Amerikas, von denen ebenfalls viele für religionslos erklärt worden sind. Zu den niedrigst stehenden unter ihnen gehören gewiß die Feuerländer, die sog. Pescheräh, für deren Religionslosigkeit nicht nur Cook, sondern auch Darwin von Lubbock als Zeuge angeführt wird. Doch auch sie sind, wie wir jetzt wissen, durchaus nicht ohne jede religiöse Vorstellung. Ja, ihr Glaube „an ein Wesen, das in Gestalt eines schwarzen Mannes in den Bergen umhergehe, jedes von Menschen gesprochene Wort höre, alles, was sie tun, sehe, und nach ihrem Betragen als Strafe Unheil sende, ihrer Aufführung gemäß das Wetter einrichte"[2], ist zwar sehr primitiv, enthält aber sogar einen deutlich ausgesprochenen moralischen Kern.

Don Felix de Azara behauptete geradezu, die Eingeborenen Südamerikas hätten gar keine Religion. Dem stehen aber nicht nur die klaren Zeugnisse verschiedener anderer Beobachter gegenüber, sondern de Azara macht sein eigenes Zeugnis hinfällig, indem er z. B. selbst berichtet, daß die Guanas an ein Wesen glauben, welches die Guten belohnt und die Bösen bestraft u. dgl. m.[3]

Von den Tupinambas in Brasilien ist wiederholt behauptet worden, daß sie ganz religionslos wären. Doch wissen wir jetzt wenigstens so viel bestimmt, daß sie an Geister glauben, insbesondere an ein böses Wesen, Anhanga oder Aygnan genannt[4]. Auch deuten ihre von Léry, de Laet u. a.

---

[1] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 86. 87. 96—105. 110. 51—56.

[2] Roskoff a. a. O., S. 51. King and Fitz-Roy, Narrative of the survey-voyages of H. M. S. Adventure and Beagle, II, p. 180.

[3] Vgl. Tylor a. a. O., S. 413. [4] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 68.

beschriebenen Bräuche und Lehren entschieden auf religiöse Vorstellungen hin [1].

Missionär Baegert behauptete von den Kaliforniern, daß sie ganz ohne Religion wären, doch schon Meiners zeigte, wie ungenügend die Gründe waren, auf welche Baegert diese Behauptung stützte. Inzwischen wissen wir durch andere Beobachter, daß den Kaliforniern der Götterglaube durchaus nicht fehlt und daß diesem Glauben auch ein moralischer Kern nicht abgeht, da ihr Gott, wie de Mofras berichtet, der Guten Freund ist und die Bösen straft [2].

Auch bei manchen anderen Völkern Amerikas, deren Religionslosigkeit gelegentlich behauptet worden ist, hat sich dies nachträglich als durchaus irrig erwiesen. Ebendasselbe gilt von verschiedenen afrikanischen Völkerstämmen, von den Buschmännern, den Hottentotten u. a., über welche man die betreffenden Abschnitte in dem mehrfach erwähnten Buche von Roskoff vergleichen mag.

Der bekannte Entdeckungsreisende Sir Samuel Baker leugnete bei einer Reihe afrikanischer Stämme die Existenz irgend welcher Religion. In einer Vorlesung vor der Ethnologischen Gesellschaft in London sagte er von den nördlichsten Stämmen des weißen Nils, den Dinkas, Schilluken, Nuehrs, Bohrs, Aliabs und Schirs: „Ohne alle Ausnahme sind sie ohne einen Glauben an ein höheres Wesen und kennen keine Form der Verehrung oder Idolatrie; die Finsternis ihres Geistes wird nicht einmal durch einen Strahl von Aberglauben erhellt." — Dieses Zeugnis, dem man zunächst wegen der hervorragenden Bedeutung seines Urhebers großen Wert beizumessen geneigt sein könnte, wird indessen vollkommen hinfällig durch das entgegenstehende Zeugnis anderer zuverlässiger Beobachter wie Kaufmann, Brun-Rollet, Lejean u. a., die uns mancherlei über die Religion dieser Stämme des weißen Nils mitgeteilt haben. So kennt man z. B. die Opfer der Dinkas, ihren Glauben an gute und böse Geister; ihren guten

---

[1] Roskoff a. a. O., S. 69. Tylor a. a. O., I, S. 416.
[2] Vgl. Roskoff a. a. O., S. 66.

Gott, den im Himmel wohnenden Schöpfer Dendid; desgleichen kennen wir Néar, die Gottheit der Nuehrs, ebenso den Schöpfer der Schilluken, welcher einen heiligen Hain oder Baum besuchen soll u. dgl. m. Man wird es nach alledem nicht für ungerecht halten, wenn Tylor die Behauptung Sir Samuel Bakers als eine übereilte bezeichnet [1].

Nur zu oft beruhen ähnliche Behauptungen auf ganz oberflächlichen und ungenügenden Beobachtungen und verdienen schon darum gar keine Beachtung. So vermutete ein Reisender des 16. Jahrhunderts von den Eingeborenen Floridas, sie hätten gar keine Religion, berichtet zugleich aber selbst, daß er wegen Unkenntnis der Sprache sich mit ihnen gar nicht habe verständigen können. Man weiß durch andere Beobachter, daß seine Vermutung eine ganz irrige war. Ebensowenig Wert hat es natürlich, wenn z. B. Sir Thomas Roe, der bloß auf einer Reise nach Indien in der Saldanha-Bai anlegte, von den Hottentotten sagt, sie kennten weder Gott noch Religion; oder wenn Dampier, nach der Religion der Eingeborenen von Timor fragend, die Antwort erhielt, sie hätten gar keine [2] u. dgl. m.

Man muß gegenüber den absprechenden Urteilen auf diesem Gebiete auch stets im Auge behalten, daß die Wilden von vornherein gar nicht geneigt sind, dem europäischen Besucher die Geheimnisse ihrer Herzen zu enthüllen. Zu der natürlichen Scheu, über religiöse Dinge zu reden, kommt noch die Furcht, sie von den Fremden spöttisch oder feindselig beurteilt und behandelt zu sehen. Es wird meist viel Zeit und Mühe kosten, ihr Vertrauen soweit zu gewinnen, daß sie mit voller Offenheit über diese Dinge sich aussprechen.

Überhaupt gehört sehr viel dazu, um in die Gemütswelt und das Geistesleben wilder Stämme wirklich soweit einzudringen, daß man authentische Nachrichten über dieselben geben kann. Ohne eindringendes Studium kann da nichts erreicht werden. Die oft auf so flüchtiger Beobachtung, oft auf ganz ungesicherten Angaben anderer beruhenden Mitteilungen der Reisenden, die

[1] Tylor a. a. O., I, S. 416f. [2] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 415. 416.

meist nur so nebenbei auch etwas über die Religion der von ihnen besuchten Völker zu erfahren suchen, haben Verwirrung genug gestiftet. Peschel billigt gewiß mit Recht die Bemerkung des bedeutenden Ethnologen Sproat, der sich folgendermaßen äußert: „Ein Reisender muß jahrelang unter Wilden wie einer der ihrigen gelebt haben, ehe seine Ansicht über ihre geistigen Zustände irgendeinen Wert beanspruchen kann“ [1].

Auf jeden Fall kennen wir bis jetzt kein Volk, das erwiesenermaßen ohne alle Religion wäre, d. i. ohne den Glauben an übermenschliche, geistige Wesen oder Mächte, von denen es sich mehr oder weniger abhängig fühlt, mit denen es sich durch Erfüllung ihres Willens in Einklang zu setzen sucht. Nur wenn man mit einem zu hohen Maßstab an die Prüfung gehen wollte, etwa mit dem Religionsbegriff Hegels oder dem eines nicht ethnologisch gebildeten Theologen, könnte man zu einem anderen Resultat gelangen, — und gewiß beruht manches irrige Urteil, namentlich von Missionären, auf solchem Vorgehen.

Tylor, der seine Behauptungen mit großer Vorsicht formuliert und es a priori durchaus nicht für eine Unmöglichkeit erklärt, daß religionslose Stämme gefunden werden könnten, kommt doch zu dem Schluß, man müsse bei einem Überblick über die unermeßliche Menge der zu Gebote stehenden Zeugnisse zugeben, daß der Glaube an geistige Wesen — seine Definition der Religion — sich bei allen niederen Rassen finde, mit denen wir innig genug bekannt geworden sind, während die Behauptung, daß ein solcher Glaube nicht vorhanden sei, sich auf alte oder auf mehr oder minder unvollständig beschriebene Stämme beschränke [2]. „Der Fall“ — sagt Tylor — „hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Erzählung von den Volksstämmen, welche weder die Sprache, noch den Gebrauch des Feuers kennen sollen. In der Natur der Dinge liegt nichts, was dies unmöglich machte, aber handelt es sich um Tatsachen, so müssen wir sagen, bis jetzt sind diese Stämme noch nicht gefunden. Ebenso

[1] Vgl. Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 272.

[2] Tylor a. a. O., I, S. 419

kann die Behauptung, daß wirklich rohe Stämme ohne Religion existieren, obgleich sie theoretisch möglich und tatsächlich vielleicht wahr ist, sich doch bis jetzt nicht auf genügende Beweise stützen, wie wir sie für so ausnahmsweise Verhältnisse zu verlangen berechtigt sind"[1].

Mit großer Entschiedenheit urteilt der ausgezeichnete Ethnologe Oscar Peschel über diesen Punkt, indem er in seiner „Völkerkunde" S. 273 sagt: „Stellen wir uns die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, so darf sie entschieden verneint werden." Und einer der hervorragendsten Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft, der Holländer Tiele sagt: „Die Behauptung, daß es Völker oder Stämme gibt, die keine Religion haben, beruht entweder auf ungenauer Beobachtung oder auf verwirrten Ideen. Kein Stamm, kein Volk ist bis jetzt gefunden worden ohne einen Glauben an höhere Wesen, und Reisende, die dies behaupteten, sind später durch Tatsachen widerlegt worden. Es ist deshalb vollkommen erlaubt, die Religion, in ihrer allgemeinsten Bedeutung, ein Universalphänomen der Menschheit zu nennen"[2].

Dies induktiv gewonnene Resultat der modernen ethnologischen Forschung stimmt aufs schönste überein mit dem, was schon die kritische Philosophie, was Schleiermacher, Schelling, Hegel und andere Philosophen von dem universellen Charakter der Religion a priori aus allgemein theoretischen Gründen behauptet haben. Die Religion — ein Universalphänomen der Menschheit, aus der allgemeinen Organisation derselben unaufhaltsam erwachsend, wie auch die Sprache, wie der bildliche Ausdruck in der Sprache, wie auch die Poesie, deren Urzelle eben dieser bildliche Ausdruck ausmacht — das ist nach meiner Überzeugung die richtige Ansicht von der Sache. Ich glaube sogar, daß Tylor zu weit geht, wenn er theoretisch die Möglichkeit von Menschenstämmen

[1] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 412.

[2] Tiele, Outlines, p. 6; vgl. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Straßburg 1880, S. 89.

ohne Sprache oder ohne Religion zugesteht. Der tatsächliche Befund, nach dem es solche Menschenstämme nicht gibt, ruht hier, wie ich meine, auf einer inneren Notwendigkeit. Sprache und Religion unterscheiden den Menschen vom Tiere. Ohne sie ist er noch nicht Mensch. Mit ihnen, durch sie wird er es, mit ihnen eröffnen sich ihm unermessene Weiten der Entwicklung aufwärts, und immer weiter aufwärts.

DER URSPRUNG DER RELIGION.

VORBEMERKUNG.

NICHTS Unmögliches wollen wir unternehmen. Unmöglich aber scheint es, den Ursprung der Religion zu ergründen, so unmöglich wie auch den Ursprung der Sprache, — ein Problem, das von Süßmilch und Herder bis auf Steinthal und Max Müller öfters erörtert, von der nüchternen Forschung der Gegenwart aber seit Dezennien fallen gelassen worden ist. Auf der anderen Seite aber erscheint es als eine unabweisbare Forderung, jene Wurzeln zu untersuchen, aus denen die Religion im Menschen emporgewachsen. Wie könnten wir es sonst wohl wagen, von den Anfängen altarischer Religion zu reden, wenn wir nicht zuvor fragen, welches Licht die Vergleichung aller Religionen der Erde auf die Anfänge der Religion überhaupt wirft, auf die psychischen Wurzeln, aus denen sie erwachsen. Schon die verschiedenen, über diesen Punkt verbreiteten Ansichten und Theorien nötigen uns zu einer Stellungnahme. Doch wir wollen uns streng an das Tatsachenmaterial zu halten suchen und von diesem aus urteilen. Wie weit es uns mit Hilfe desselben gelingt, jene Wurzeln der Religion von oben herab in die Tiefe zu verfolgen, wird die Untersuchung lehren

Die Psyche des Urmenschen zu rekonstruieren, den Ansatz jener Wurzeln der Religion, ihr erstes Wachstum von unten aufwärts zu verfolgen, scheint dem Bereich wissenschaftlicher Forschung entrückt. Dennoch wird es nicht nur möglich, sondern sogar notwendig sein, sich über gewisse allgemeine Voraussetzungen auch für jene Zeit schon von vornherein zu verständigen. Wir werden dadurch Mißverständnisse vermeiden und, wie ich glaube, auch Fehler, die von anderen gemacht sind.

Was waren denn das für Wesen, in denen und aus denen Sprache und Religion sich entwickelten, — die mit und durch Sprache und Religion sich zum Menschentum emporrangen, emporwuchsen?

Ich halte es für ein unbestreitbares Resultat der modernen naturwissenschaftlichen Forschung, daß diese Wesen auf dem Wege einer unabsehbar langen Entwicklung aus ursprünglich niederen, einfachen Organismen, zu einem höheren und komplizierteren und endlich zum höchsten Typus, den wir kennen, emporgestiegen waren. Ich bekenne mich damit als Anhänger der sogenannten Deszendenztheorie. Wir haben die Wahl. Nur zwei Annahmen sind möglich. Entweder ist unser komplizierter Organismus plötzlich in seiner ganzen Kompliziertheit entstanden, resp. geschaffen worden. Oder derselbe hat sich aus einfachen Organismen allmählich entwickelt. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht; tertium non datur. Welche von beiden Annahmen die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, erscheint mir nicht zweifelhaft. Über die Wege jener Entwicklung wird die Wissenschaft freilich wohl immer nur zu einem annähernden, nie zu einem abschließenden Resultat gelangen.

Man redet von Urmenschen. Doch ich will von jenen Wesen reden, die noch nicht Menschen waren, die erst dazu bestimmt waren, Menschen zu werden, nach dem ganzen Typus ihrer Organisation. Da finde ich den Ausdruck Urmenschen nicht passend, nicht bezeichnend. Es waren auch keine Affen. Aus diesen werden nie Menschen, können nie Menschen werden. Ich möchte sie Untermenschen nennen, da sie noch unter der Schwelle des Menschtums standen. Erst als sie Sprache und Religion gewonnen, entwickelt, in aufdämmerndem Bewußtsein geschaffen hatten, waren Urmenschen aus den Untermenschen geworden.

Der psychische Bestand dieser Untermenschen hatte ohne allen Zweifel vieles gemein mit demjenigen aller höher organisierten Wirbeltiere, aus deren Menge sie sich emporrangen. Es muß dazu aber noch ein Mehr an Entwicklungsfähigkeit gekommen sein, das man groß, ja wunderbar nennen möchte, wenn man die

aus ihm erfolgende Entwicklung des Menschengeschlechtes betrachtet. Dies Mehr war der geheimnisvolle Keim in seinem Wesen, der den Untermenschen zum Menschen werden ließ; der göttliche Funke, der nachmals in herrlichen Flammen auflodern sollte.

Man hat bei der Konstruktion des Ursprungs der Sprache, der Religion, der Mythologie oft genug den Fehler begangen, daß man den Urmenschen gewissermaßen plötzlich mitten in die Natur, mitten in die ganze Fülle ihrer großen, furchtbaren oder wohltätigen Erscheinungen hinein setzte und diese nun auf ihn wirken ließ. Da staunte er dann über die Erscheinung der Sonne, der Morgenröte, des gestirnten Himmels, entsetzte sich vor Donner, Blitz und Sturm und machte durch solche und andere Eindrücke eine geistige Revolution durch, die endlich zur Entstehung der Sprache und der Religion führte.

Doch wie empfindungsfähig, wie eindrucksfähig auch jene Untermenschen gewesen sein mögen, wir dürfen nie vergessen, daß sie, ehe sie Menschen wurden, schon durch unabsehbare Zeiträume mitten in der Natur standen, in ihr lebten und starben; daß ihnen also alle ihre Erscheinungen schon durch endlose Generationen so wohlbekannt und vertraut waren, wie auch den anderen höheren Wirbeltieren. Leben und Tod in der Natur war ihnen ebenso geläufig wie auch eine Fülle sozialer Erscheinungen und Instinkte, die sie mit anderen Wirbeltieren gemein hatten. Es wird sich später zeigen, daß diese so selbstverständlichen Voraussetzungen — selbstverständlich auf dem Standpunkte der Deszendenztheorie — nicht bedeutungslos sind für unsere weitere Untersuchung. Wie weit und in welcher Weise die Psyche des Untermenschen alle diese unzähligen Eindrücke zu fassen und zu verarbeiten imstande war, wie weit von einem Bewußtwerden derselben geredet werden darf, lassen wir vorläufig dahingestellt.

NATURVEREHRUNG.

Welches sind denn die Anfänge religiöser Bildungen? Auf welche Wurzeln der Religion führt uns die Betrachtung der ältesten und ursprünglichsten ihrer Formen?

Wenn wir etwa um die Mitte des 19. Jahrhunderts oder wohl auch noch später an diejenigen, welche sich mit den Religionen des Altertums oder der Naturvölker als Forscher ohne konfessionelle Voreingenommenheit beschäftigten, diese Frage gerichtet hätten, dann würde die Antwort der überwiegenden Mehrzahl, wenn nicht fast aller gelautet haben: Naturverehrung ist der Anfang, der Ursprung der Religion. Man war es allgemein gewohnt, alle die sog. natürlichen Religionen (im Gegensatz zu den offenbarten) von einer Verehrung der Naturerscheinungen und gewisser Naturobjekte ausgehen zu lassen. Das galt für so selbstverständlich und schien so deutlich aus dem Charakter jener Religionen hervorzuleuchten, daß die meisten kaum daran zweifelten und sich darum auch gar nicht die Mühe gaben, dies erst noch besonders zu beweisen. Auch für die indogermanischen Religionen war dies allgemein angenommen und fast die gesamte ehemalige vergleichende Mythologie hatte diese Ansicht zu ihrer Voraussetzung.

Heutzutage, wo die Theorie vom Seelenkult als dem Ursprung der Religion sich stark in den Vordergrund gedrängt hat, würde die Antwort wohl wesentlich anders ausfallen. Nicht wenige Forscher wollen alle Religion aus diesem letzteren Prinzip ableiten. Andere halten an der Naturverehrung als Ursprung der Religion fest und gestehen dem Seelenkult nur eine untergeordnete, nebensächliche, nicht spezifisch religiöse Bedeutung zu. Wieder andere, zu denen auch ich gehöre, sehen in der Naturverehrung und in dem Seelenkult selbständige Wurzeln der Religion, die sich nur in mannigfacher Weise miteinander verschlingen.

Wir werden auf den Seelenkult und seine Bedeutung als Wurzel der Religion später zu sprechen kommen. Zunächst fassen wir die Naturverehrung in gleicher Eigenschaft ins Auge.

Es ist nicht zu verwundern, daß man dies Prinzip lange Zeit fast ausschließlich als die Quelle der sog. natürlichen Religionen betrachtet hat. Denn in der Tat drängt sich uns bei Betrachtung der Religionen des Altertums wie der wilden Völker in breiter Massenhaftigkeit gerade die Verehrung der Natur und

ihrer endlos vielgestaltigen Erscheinungen entgegen. Der Himmel und seine Lichterscheinungen, Sonne, Mond, Sterne und Morgenröte; das Luftreich mit Gewitter, Donner und Blitz, Stürmen und Winden, Wolken und Regen; die Erde mit dem, was sie faßt und trägt, Tiere und Pflanzen mancher Art, Feuer und Wasser, Quellen und Flüsse, Meer und Berge, Felsen und Steine — sie begegnen uns bei unzähligen Völkern des Altertums wie der Gegenwart als Gegenstände religiöser Verehrung, wie auch als handelnde Personen mythologischer Erzählungen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, dies im einzelnen zu verfolgen und nachzuweisen. Das Material ist ein unabsehbares und es liegt für jedermann offensichtlich da. Ein paar Beispiele werden genügen. Wenn im Veda Sûrya die Sonne und Ushas die Morgenröte oder Agni das Feuer und Vâyu, Vâta die Winde als Götter angerufen, verehrt, mit Liedern und Spenden geehrt werden, da kann über die Identität dieser Gottheiten mit den betreffenden Naturerscheinungen schlechterdings kein Zweifel walten. Oder wenn der Germane seinen Gott Donar-Thôrr verehrt, da sagt uns ebenfalls schon der Name, welche Naturerscheinung hier vergöttlicht ist. Die Verehrung der leuchtenden Himmelskörper war im alten Babylon eifrig gepflegt. Sie findet sich auch bei anderen Völkern, vor allem aber die Verehrung der Sonne und des Mondes bei unzähligen. In vielen anderen Fällen ist das natürliche Substrat der Gottheit nicht sogleich erkennbar, ergibt sich aber bei näherer Untersuchung, z. B. bei den indischen Açvinen, die ursprünglich Morgen- und Abendstern sind. Die Beziehung des Gottes zur Naturerscheinung kann verdunkelt, sie kann gelockert sein. Doch es liegen genügend viele unzweideutig klare Fälle vor, um über die Sache keinen Zweifel zu lassen. Die Naturerscheinung selbst wird als etwas Lebendiges, etwas Wirkendes, als eine Macht aufgefaßt, als wohltätig und verehrungswürdig oder furchtbar, oder auch beides zugleich. Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, hier etwas anderes zu sehen, als einen einfachen, elementaren, psychischen Prozeß. Die Annahme der radikalen Vertreter der Seelenkulttheorie, der Mensch habe sich die Naturobjekte erst dann als beseelt vorgestellt, nachdem

er die Seelen abgeschiedener Menschen in dieselben hinein versetzt, leidet an der höchsten inneren Unwahrscheinlichkeit. Wenn z. B. ein Julius Lippert die Ansicht verteidigt, daß auch der Himmel, die Sonne, der Mond, die Erde, das Feuer nur dadurch zu Objekten religiöser Verehrung geworden sind, daß man sich die Seelen verstorbener Menschen in denselben eingekörpert wohnend dachte, wenn er auch sie demgemäß als sog. Fetische ansieht, von einem Himmelsfetisch, Sonnenfetisch u. dgl. redet, dann liegt es auf der Hand, daß wir es hier mit einer künstlichen Konstruktion zu tun haben, die ihre Entstehung dem Bestreben verdankt, ein einheitliches Prinzip als Wurzel aller Religion und Mythologie konsequent durchzuführen.

So verlockend solche Konsequenz auch erscheinen mag, wir dürfen uns durch dieselbe nicht zu gekünstelten Konstruktionen und durchaus unwahrscheinlichen Annahmen verleiten lassen. Damit der Mensch sich die Naturerscheinungen beseelt, lebendig vorstellte, dazu bedurfte es nicht jenes künstlich konstruierten Umweges. Der psychische Prozeß war ein viel einfacherer, ein elementarer, wie ich schon sagte.

Auf einer noch ganz niedrigen Stufe der Entwicklung, in den Anfangsstadien der Kulturbildung, ja des Menschentums, sieht der Mensch die ihn umgebende Natur gleichsam mit den Augen eines Kindes an. Alles erscheint ihm belebt, wie er selbst belebt ist, — nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch Sonne und Mond, Winde und Wolken, Bäche und Berge. Er legt ihnen Empfindungen bei, die den seinigen ähnlich, er redet mit ihnen, er erzählt von ihnen. Das ist ein ganz elementarer Trieb, der den Glauben an abgeschiedene Geister durchaus nicht voraussetzt. Wir finden ihn in lebhafter Wirksamkeit bei dem Kinde, das mit Stöcken, Klötzchen oder Steinen wie mit lebenden Gegenständen spielt und mit ihnen redet, auch wenn es noch gar keine Ahnung davon hat, was Tod und Seele heißt und ist und daß es überhaupt etwas derartiges gibt. Es belebt, es beseelt, es personifiziert die Dinge instinktiv, unwillkürlich, und es findet dann seine Freude an solchem Spiel des Geistes. Ein oft anthropomorphisch oder anthropopathisch genannter Drang zwingt es, sich mit den

Dingen, die Dinge mit sich auf gleiche Stufe zu stellen. Ein ähnlicher Trieb, Drang, Instinkt — wenn man will —, nur vermutlich ungeheuer viel stärker, muß in den Menschen auf den untersten Stufen der Entwicklung wirksam gewesen sein. Viel stärker und nachhaltiger zweifellos — sonst hätte er nicht so Bedeutsames, Dauerndes schaffen können —, aber doch immerhin ein ähnlicher Trieb. Wir finden hier bestätigt, was die biologische Wissenschaft gefunden hat: Die Ontogenie ist ein Abbild der Phylogenie, d. h. in den Anfangsstadien seines Werdens macht das Individuum eine Entwicklung durch, die in großen Zügen und oft nur noch rudimentär, andeutungsweise, dennoch deutlich der Entwicklung entspricht, welche einst die Gattung, der es angehört, durchgemacht hat. In diesem Sinne dürfen wir auch heute noch von einem Kindheitsalter der Menschheit reden.

Dieser Trieb oder Drang, der den Menschen dazu führt, sich die Dinge belebt, beseelt, personifiziert vorzustellen, hat etwas mit dem poetischen Triebe Verwandtes, und ganz richtig bemerkt Tylor (a. a. O. II, S. 210), „daß, was für uns Dichtung ist, dem ältesten Menschen Naturanschauung war“ [1].

Diese unmittelbare elementare Naturanschauung wird sodann noch mächtig unterstützt durch ein anderes, ebenfalls elementares psychisches Phänomen, nämlich den Trieb, für jede Erscheinung und Begebenheit nach einer Ursache oder einem Urheber zu suchen, — das Kausalitätsbedürfnis, — in welchem ein kundiger Ethnologe, ein Forscher wie Oscar Peschel geradezu die Wurzel der Religion sieht, in Verbindung allerdings mit dem bei kindlichen Völkern sich findenden „Unvermögen, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen anders als beseelt zu denken“ [2],

[1] Die Stelle lautet vollständiger: „Was uns die Ethnographie über jenes so wichtige Element in der Religion des Menschengeschlechtes, über die Verehrung der Quellen und Seen, Bäche und Flüsse zu lehren hat, besteht einfach darin, daß, was für uns Dichtung ist, dem ältesten Menschen Naturanschauung war; daß für seinen Geist das Wasser nicht nach den Gesetzen von Kraft und Wirkung, sondern mit Leben und freiem Willen begabt handelte“ usw.

[2] Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 256. — Vgl. auch Meiners a. a. O., I, S. 16.

also eben demselben psychischen Phänomen, von dem wir ausgegangen sind.

Wenn der Donner rollt, wenn die Blitze zucken, da muß irgend jemand da sein, der diese Erscheinungen erregt, der das Feuer schleudert, das Getöse bewirkt. Es ist niemand zu sehen dort oben, und ein Mensch könnte auch so Gewaltiges nicht wirken, aber doch denkt sich der Mensch den Urheber des Phänomens unwillkürlich sich selbst ähnlich, wenn auch ins Ungeheure vergrößert oder phantastisch verändert, jenem anthropomorphischen, anthropopathischen Drange folgend. Ähnlich wird er bei vulkanischen Erscheinungen, bei Überschwemmungen u. dgl. m. urteilen.

Diese phantasiemäßige Setzung einer Ursache, eines Urhebers für gewisse Naturerscheinungen hatte etwas Befriedigendes. Sie befriedigte das erwachende oder schon erwachte Kausalitätsbedürfnis [1]. Sie befriedigte auch zugleich den erwachenden, immer kräftiger sich regenden Spieltrieb der Phantasie. Wir kommen auf dies letztere ästhetische Moment später zurück.

Diese phantasiemäßige Befriedigung des Kausalitätsbedürfnisses fällt aber keineswegs einfach zusammen mit dem Triebe, der den werdenden Menschen die Naturerscheinungen als etwas Lebendiges fassen läßt. Der Blitz z. B. kann als etwas Lebendiges gefaßt werden, der Donner desgl. Sie können als solches gefürchtet und verehrt werden, können Dämonen oder Götter werden, wo dann der Blitz etwa als feurige Schlange, oder als das in den Wolken ins Leben springende Feuer oder dgl. erscheint. Dann kann der Mensch aber auch weiter fragen nach dem jemand, der Donner und Blitz „macht", wie ein Mensch oder Tier etwas „macht". Damit hat

[1] Tylor sagt über diesen Punkt a. a. O., II, S. 185 ff.: „Wenn es wahr ist, was der Dichter sagt: Felix qui potuit rerum cognoscere causas, so hatten die rohen Stämme der ältesten Menschen diese Quelle der Glückseligkeit in sich, sie vermochten die Ursachen der Dinge zu ihrer eigenen Zufriedenheit zu erklären. Denn ihnen waren geistige Wesen, Elfen und Gnomen, Gespenster und Manen, Dämonen und Gottheiten die lebendigen persönlichen Ursachen des gesamten Lebens." — Mit dem Begriff der geistigen Wesen ist hier freilich vorausgegriffen. Wir kommen darauf später zurück. Die Stelle gehörte im übrigen aber doch hierher.

die Phantasie einen Schritt hinter die Erscheinung getan. Der eigentliche Täter bleibt verborgen, wird nicht gesehen, nur vorausgesetzt, wie etwa auch ein Mensch aus dem Versteck einen Pfeil schießen oder einen Stein schleudern kann. — Ebenso kann die Sonne selbst als lebendige Erscheinung gefaßt werden. Man kann aber auch weiter fragen nach dem jemand, der die Sonne wandeln läßt, der sie etwa auf einem Wagen fährt u. dgl. Der Wind kann selbst als ein lebendiges Wesen gefaßt werden, aber auch als das Blasen eines unsichtbaren Wesens, analog dem Blasen, das auch der Mensch mit seinem Munde verursachen kann. Ganz ebenso auch bei anderen Naturerscheinungen. Das auseinanderzuhalten ist aber oft durchaus nicht leicht, oft geradezu unmöglich.

Wenn wir uns jene Zeiten, vielleicht lange Zeiträume, vorzustellen suchen, in welchen die werdenden Menschen, jene aus Untermenschen zu Urmenschen sich entwickelnden Wesen, dazu gelangten, sich die Naturerscheinungen als etwas Lebendiges, als lebende Wesen oder Mächte vorzustellen, — oder, vielleicht richtiger, dazu gelangten, sich einer solchen Auffassung bewußt zu werden — unter der Schwelle des Bewußtseins mag sie schon lange vorher geschlummert haben —; wenn wir uns dabei nach Momenten umschauen, welche die Entwicklung dieser Auffassung, resp. das Bewußtwerden derselben, gefördert und gestützt haben dürften, dann wird uns vor allem eines bald in die Augen fallen: die Sprache.

Allerdings stehe ich durchaus nicht auf dem Standpunkt Max Müllers, der geradezu behauptet, daß „die Religion ihre tiefsten Wurzeln in der Sprache“ habe [1], daß Religion und Mythologie gewissermaßen durch einen Zwang der Sprache ihren Ursprung genommen hätten [2]. Sein Gedankengang ist dabei in Kürze etwa der folgende:

Die meisten Wurzeln der Sprache sind Tätigkeitswurzeln. Diese nehmen ihren Ausgang von menschlichen Tätigkeiten (wie Noiré gezeigt haben soll), und entstanden zunächst aus dem

---

[1] Vgl. M. Müller, Natürliche Religion, S. 367.

[2] Man vgl. namentlich M. Müller, Natürliche Religion, Vorlesung XIV und XV.

Geschrei, das diese Tätigkeiten begleitete, — dem clamor concomitans. Wollte der Mensch dann auch von den ihn umgebenden Naturerscheinungen irgend etwas aussagen, so konnte er gar nicht anders, als diese Tätigkeitswurzeln auf dieselben zu übertragen, sie also auch als tätig, handelnd, lebendig, beseelt vorzustellen. Der Zwang der Sprache nötigte den Menschen, den Blitz etwa als Zischer oder Totschläger, als Zermalmer oder Gräber zu fassen, den Sturm als Scheucher und Schnauber, den Strom als Renner und Brüller u. dgl.

Die Wurzeln, welche den Namen und Bezeichnungen der Dinge zugrunde liegen, sind allerdings größtenteils Tätigkeitswurzeln, die sog. Verbalwurzeln. Allein, daß diese durchaus nur aus einem menschliche Tätigkeiten begleitenden Geschrei entstanden wären, halte ich keineswegs, wie Noiré und Max Müller, für eine erwiesene Tatsache. Ich sehe nicht ein, warum die Menschen nur bei ihrer eigenen Tätigkeit jene Schreie ausgestoßen haben sollen, die später zu den Verbalwurzeln sich entwickelten; warum nicht auch an ihnen vorüberlaufende Tiere, über ihrem Haupte kreisende Vogelscharen, Sonne, Mond und Sterne, Blitz und Donner und andere Naturerscheinungen ihnen solche Schreie entlockt haben sollten. Eine solche Beschränkung des Menschen in seinen Äußerungen zunächst nur auf sich und seine Genossen, resp. deren Tätigkeit, und darauf erst erfolgende Übertragung derselben auf die umgebenden Naturerscheinungen halte ich sogar für höchst unwahrscheinlich, für eine durchaus nicht erweisbare, geschweige denn eine erwiesene Tatsache, wie Max Müller annimmt. Das Sichbewegen, Gehen, Laufen u. dgl. nahm der Mensch oder Untermensch ganz ebenso und seit genau ebenso langen Zeiträumen an Tieren, Flüssen, an der Sonne und anderen Naturdingen wahr, wie an sich und den Seinigen. Andere Tätigkeiten, wie z. B. das Fliegen, Brennen, Leuchten, Glänzen u. dgl. konnte er sogar nur an jenen, nicht aber an sich wahrnehmen, und daß diese, wenn sie ihn stark beeindruckten, nicht auch Schreie bei ihm auslösen konnten und mußten, wird sich kaum wahrscheinlich machen lassen. Ich halte die Müller-Noiré-sche Theorie daher nicht für richtig und glaube, daß Max Müller

die Bedeutung der Sprache für Religion und Mythologie viel zu hoch hinauf schraubt; ihre hervorragende Bedeutung für beide will ich im übrigen aber durchaus nicht leugnen.

Ich glaube, daß jene mannigfachen Schreie, aus denen später die Sprachwurzeln sich entwickelten, eben durch diese Entwicklung wesentlich dazu beitrugen, ja entscheidend dazu mitwirkten, dem Menschen die ihn umgebende Welt, die er durch Anschauung und Empfindung schon lange vorher sehr gut kannte, zu immer klarerem Bewußtsein zu bringen. Aber Anschauung und Empfindung gingen voraus. Lange bevor die sprachlichen Tätigkeitswurzeln und mit und durch sie die Begriffe sich bildeten, empfand der Untermensch schon Leben, Bewegung und Tätigkeit rund um sich herum in der Natur, schaute er die Natur und ihre Erscheinungen als etwas Lebendiges an, wie er selbst lebendig war. Daß diese Empfindung und Anschauung ihm dann allmählich zu immer klarerem Bewußtsein kam, dazu trug die erste Sprachbildung ohne Zweifel das meiste bei, und so stützte und förderte sie in entscheidender Weise den Prozeß der eigentlichen Menschwerdung des Untermenschen. Sie stützte, kräftigte und förderte jene uranfängliche Anschauung von der Natur als etwas Lebendigem, ließ diese Anschauung durch das immer deutlichere Bewußtwerden derselben wachsen und erstarken und spielte also eine nicht unwichtige Rolle bei ihrer Entwicklung. Daß aber sie erst die Anschauung von der Belebtheit der Natur erzeugt und gewissermaßen erzwungen hätte, wie M. Müller sich mehrfach ausdrückt, halte ich für eine durchaus unrichtige, unerwiesene und unerweisbare, künstliche Konstruktion.

Indem mit der Sprache und durch die Sprache die Begriffe sich bildeten und die Anschauung der Natur als einer belebten ihm zum Bewußtsein kam, wurde aus dem Untermenschen in langsamem Werdegang ein höheres Wesen, der Urmensch[1].

---

[1] Weit richtiger als die Ansicht Max Müllers ist diejenige des geistvollen J. G. v. Hahn, der in der ersten Bildung der Sprache und des Mythus, in Sprachschöpfung und Mythenschöpfung wesentlich die gleichen, resp. nächstverwandte elementare psychische Kräfte wirken sieht. Beiden liegt die kraftvolle Anschauung der gesamten Natur als einer belebten zugrunde.

Manche Denker und Forscher führen die Religion auf einen ästhetischen Trieb zurück. Diese Anschauung wurde auch von Schleiermacher in seinen Reden über die Religion gestreift, sie trat bei Klassikern und Romantikern, darunter namentlich Novalis, um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts gelegentlich hervor. Sie hat einen gründlichen wissenschaftlichen Vertreter in dem Philosophen Jakob Fries gefunden, in dessen „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik" (Heidelberg 1832); sie ist endlich in neuerer Zeit mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit von O. Pfleiderer verteidigt worden, insbesondere in einer Abhandlung im I. Bande der „Jahrbücher für protestantische Theologie" [1].

Nach Pfleiderer war es zuerst das ästhetische Fühlen, in dessen reiner, uninteressiert hingebender Betrachtung, ohne allen Drang des Kausalitätsbedürfnisses oder der praktischen Bedürfnisse, der erste Funke religiösen Bewußtseins den Menschen aufging. Solche erhebende ästhetische Empfindung wurde am ersten wohl durch den Anblick des leuchtenden Himmels mit seinen wechselnden wunderbaren Erscheinungen hervorgerufen usw.

Es ist indessen nicht abzusehen, wie aus der befriedigten ästhetischen Empfindung der Glaube an die Beseeltheit der Naturerscheinungen oder der Glaube an die Existenz von Geistwesen entstehen konnte, welche beide die Religion von Anfang an konstituieren. Das ästhetische Empfinden ist mit den religiösen Vorstellungen vielfach eng verbunden, doch dürfte das mehr bei vorgeschrittener Entwicklung gelten. Das Studium der niederen Kultur- und Religionsformen führt uns keinesfalls dazu, in der ästhetischen Empfindung die Wurzel der Religion zu suchen. Dagegen möchten wir gerne zugeben und glauben, daß auch diese Seite des menschlichen Wesens, der menschlichen Psyche

---

Der Mythus muß daher — so schließt v. Hahn — uralt sein, so alt wie die Sprache. Vgl. J. G. v. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien, Jena 1876, Kap. 1.

[1] Sie zieht sich natürlich auch durch Pfleiderers Hauptwerk „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte", 2 Bde., 1868; in späteren Auflagen unter dem Titel „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage".

bei der Entwicklung der Religion schon in ihren Anfangsstadien eine mehr oder minder wichtige Begleitrolle gespielt hat. Etwas Ästhetisches, weil quasi-Poetisches liegt schon in der uranfänglichen Anschauung der Naturerscheinungen als belebter Dinge oder Wesen; liegt ebenso auch schon in den Anfängen aller Sprachbildung, die zum großen Teil in einer massenhaften Produktion von Metaphern bestand. Es ist aber auch sehr gut denkbar und, wie mich dünkt, sogar wahrscheinlich, daß ästhetische Empfindungen und Triebe bei der Weiterentwicklung der Auffassung von der Natur als etwas Lebendigem wesentlich mitwirkten. Mit Behagen, mit Freude mochte das Auge des Menschen schon zu Anfang, zuerst des Untermenschen und dann des Urmenschen, auf so mancher Naturerscheinung — Baum und Bach, Berg und Wolke, Feuer, Himmel, Sonne und Mond — geruht haben. Er dachte sie sich belebt, gleich ihm selbst. Der Spieltrieb, dieser Urtrieb aller Kunst, fing an sich zu regen, — die Phantasie erwachte. Er mochte die ihn fesselnden Naturerscheinungen begrüßen, mochte zu ihnen reden, sich dies und jenes von ihnen denken, von ihnen erzählen, — und gern erzählen, weil sie ihm interessant und hübsch, merkwürdig und geheimnisvoll erschienen.

Ein bloßes Begrüßen einer als belebt gedachten, bedeutsamen Naturerscheinung war vielleicht das primitivste Gebet, — ein Begrüßen und ein primitives Sich-in-Einklang-setzen mit ihr.

Mir schwebt die Geschichte von einer Samojedin vor, die gefragt wurde, ob sie denn auch überhaupt bete. Sie bejahte das entschieden und erzählte: Jeden Morgen begrüße sie die Sonne und spreche: „Wenn du, o Sonne, dich erhebst, dann erhebe auch ich mich." Und des Abends spreche sie: „Wenn du, o Sonne, dich schlafen legst, dann lege auch ich mich schlafen." Das fand sie ganz ausreichend, setzte aber noch hinzu, es gäbe allerdings auch rohe Menschen, die nie ein Gebet sprächen.

Das mutet in der Tat sehr primitiv an. Wir werden aber späterhin sehen, daß ein ähnliches, freundlich-sympathisches Begrüßen der Sonne auch einen integrierenden Bestandteil des altarischen Naturdienstes, der altarischen Sonnenverehrung ausmachte.

Ein bekannter alter Satz sagt: timor fecit deos „die Furcht hat die Götter gemacht“. Damit ist also das Gefühl der Furcht geradezu als die Wurzel der Religion bezeichnet. Happel setzt etwas modifiziert für die Furcht einen Schauer und sagt: „In dem Schauer also vor dem Unbekannten und Unsichtbaren, vor dem Mächtigen und Unnahbaren sehen wir die Quelle aller Religionen“ [1].

Wir werden uns nun wohl schon mit Recht davor scheuen, alle Religionen aus einem Prinzip abzuleiten. Es ist auf solchem Wege, durch einseitige Betonung eines einzelnen Momentes Verwirrung und Schaden genug gestiftet worden. Weder der Seelenkult, noch die Sprache, noch die ästhetische Empfindung, noch auch die Furcht oder der Schauer reichen ein jedes für sich allein aus, um alles das als Basis tragen, alles das erklären zu können, was wir als Religion kennen und benennen. Aber auch die Furcht, auch der Schauer vor dem Unbekannten, vor Mächten, die der Mensch nicht in seiner Hand hatte, die ihn schädigen und vernichten konnten, spielt gewiß bei der Entwicklung der religiösen Empfindungen eine wichtige Rolle. Bleiben wir hier bei den Naturerscheinungen. Sie waren keineswegs alle derart, daß er sich ihrer harmlos ruhig betrachtend freuen konnte. Der Blitz konnte ihn und die Seinigen töten, seine Hütte in Brand setzen, der reißende Fluß konnte ihn verschlingen, der Bär ihn fressen. Darum war es gut, sich mit ihnen zu verständigen, mit ihnen auf freundlichen Fuß zu setzen. Man bat den Blitz und den Fluß, freundlich zu sein, nicht zu schaden, man schmeichelte ihnen; man pries auch den Bären und schmeichelte ihm, um ihn dann womöglich tot zu schlagen und selbst zu verzehren. Die Bärenfeste der arktischen Völker, z. B. der Giljaken, die Leopold von Schrenck so anschaulich schildert, enthalten noch Elemente der primitivsten Naturverehrung.

Die Furcht war gewiß ein sehr wirksames Motiv, um Bitte, Gebet, Verehrung zu erzeugen. Ja, sie ist es bis auf den heutigen

---

[1] Vgl. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, S. 57; bei Roskoff, Rel. d. rohen Naturvölker, S. 171.

Tag. Doch Götter schaffen, das hätte sie, sie allein nie gekonnt. Wir wollen ihre mitwirkende Rolle aber nicht aus den Augen verlieren. Haben wir doch schon das Abhängigkeitsgefühl als integrierenden Bestandteil der religiösen Empfindung kennen gelernt. Die Furcht aber ist nichts anderes als ein in bestimmter Richtung qualvoll gesteigertes Abhängigkeitsgefühl, das Gefühl der Ohnmacht, des Unterworfenseins auf Gnade und Ungnade gegenüber einem fremden Willen, einer fremden Macht.

So sah denn der Mensch die ganze Natur um sich herum als belebt, als wollend und handelnd, gleich ihm selbst, an. Er freute sich mancher ihrer Erscheinungen, aber er fühlte sich nicht minder abhängig von ihnen und anderen Erscheinungen, er fürchtete viele von ihnen, schauerte in Angst vor ihnen und suchte sich daher mit ihnen so oder so in Einklang zu setzen, — durch Begrüßung, Anrede, Lob und Preis, die teils uninteressiert sein mochten, teils aber auch als Captatio benevolentiae wirken sollten; durch demütige Verehrung, durch Bitte und Gebet.

Vergegenwärtigen wir es uns noch einmal, von welchen Wesen und Kräften wir bisher allein in Beziehung zum Menschen geredet haben. Es war die Natur mit ihren unendlich zahlreichen und mannigfaltigen Erscheinungen. Was er in ihr, um sich herum sah oder zu sehen glaubte, war Leben, Leben und immer wieder Leben! Leben, wie er es in sich selbst trug, in sich wirken fühlte.

Was ihm am nächsten lag, war das Reich der Tiere, vor allem der höheren Wirbeltiere. Ihnen fühlte er sich verwandt, fühlte sich instinktiv zu ihnen gehörig, aus ihrer Mitte entsprossen. Er sah und fühlte, daß auch sie, ebenso wie er, sahen und fühlten, hörten, sich bewegten, aßen und tranken. Sie hatten Fleisch und Blut, Kopf und Glieder wie er. Es waren seine Brüder, seine Verwandten. Das spricht sich in der Behandlung des Bären bei den Bärenfesten primitiver Völker noch deutlich aus. Er ist ihr Bruder, Freund, Vater, Großvater. Das spricht sich deutlich auch in dem neuerdings so viel besprochenen Totemismus vieler Naturvölker aus. Es ist das der Glaube dieser Völker oder Stämme, daß sie mit bestimmten Tiergattungen, Bären,

Wölfen, Bibern, Raben, Schlangen u. dgl. blutsverwandt seien. Der eine Stamm hält diese, der andere jene Tiergattung für seine Verwandten, seine Brüder, seine Vorfahren, von denen er abstammt. Diese Tiere sind ihm heilig, unverletzlich. Er nennt sich nach ihnen. Sie sind ihm Wappen und Schutzgeist. Die ältesten Wappentiere waren die Totems. Man hat dies Prinzip in seiner Bedeutung übertrieben, wie so viele andere Prinzipe, wenn man so, wie Robertson Smith in seiner Religion der Semiten es tut, alle Religion auf Totemismus zurückführen will. Aber daß hier in der Tat ein uraltes Stück einer Wurzel der Religion, der Naturverehrung, verborgen liegt, das halte ich für unzweifelhaft.

Leben, Leben, wie er selbst es in sich trug und fühlte, nahm der Mensch in dem Tierreich wahr. Er fand es aber ebenso auch im Pflanzenreich, ob auch schon etwas entfernter. Manche Völker glaubten daher, von Bäumen oder anderen Pflanzen abzustammen. Wie in dem Tiere, so sah der Mensch auch in der Pflanze etwas ihm Verwandtes, Lebendiges, aber doch auch wieder anderes und darum ihm Verborgenes, Geheimnisvolles. Wie der Baumkultus der Germanen gerade darin seinen Ursprung hat, daß der Mensch ein ihm verwandtes Leben in der Pflanze wahrnimmt, das hat Wilhelm Mannhardt in schöner, feiner Weise dargelegt.

Aber Leben, Leben und Bewegung sah der Mensch auch im eilenden, rauschenden Bach und Fluß, in der murmelnden Quelle, in den lauter oder leiser rauschenden Wellen des Meeres, der Seen. Er sah es in der knisternden, gefräßig verzehrenden Flamme, die im Wasser zischend verschwinden, sich verstecken konnte. Er sah es auch in dem ernst und ruhig thronenden Berg, in dem Fels oder Steinblock, der oft in bizarrer Form an dies oder jenes lebende Wesen erinnerte, im Lawinen herabdonnernden Gebirge. Er sah es in Wolken und Winden, den bald langsam, bald eilend, stürmend sich bewegenden, im verheerenden Orkan, in den Lüftchen, die im Rohr oder in den Bäumen des Waldes säuselten. Er sah es im gewaltigen Drama des Gewitters. Er sah es in der ruhig wandelnden, freundlich

wärmenden Sonne, im wechselnden, launischen Monde, im Heer der Sterne.

Leben, Leben, überall Leben! Lebende Wesen und Mächte allerart, der Mensch sah sich mitten in sie hineingestellt. Er fühlte sich ihnen verwandt und doch auch wieder fremd. Anders, als er selbst, war vieles, seltsam, rätselhaft, geheimnisvoll. Manches war wohltätig, vieles gefährlich, Schrecken und Furcht, Angst und Qual erregend. Abwehr war oft unmöglich; ebenso unmöglich für den Menschen, den etwa ausbleibenden Segen der Natur zu ersetzen. Das Gefühl der Abhängigkeit, der Ohnmacht überkam den Menschen gegenüber den fremden, den furchtbaren wie den heilvollen Mächten, ja es lebte dies schon in ihm seit uralters, schon in der endlos langen Zeit des Untermenschentums. Es galt sich mit ihnen in Einklang setzen, sie zu begrüßen, sie freundlich zu stimmen, ihnen zu schmeicheln, sie zu loben und zu preisen, sie zu bitten und anzuflehen, sie zu verehren.

Das ist die Naturverehrung, — die *eine* große Wurzel der Religion.

SEELENKULT.

In der primitiven Anschauung der Natur und ihrer Erscheinungen als lebender Wesen und Mächte und in der daraus folgenden *Naturverehrung* haben wir die eine große Wurzel der Religion kennen gelernt. Sie war insofern schon ein kompliziertes Gebilde, als verschiedene Anlagen, Neigungen, Triebe der menschlichen Psyche bei ihrem Werden mitbeteiligt waren. Aber doch war sie etwas Einheitliches, wie die menschliche Psyche selbst, die sie im lebendigen Kontakt mit der Außenwelt geboren hatte. Jetzt gilt es aber noch jene andere Quelle religiöser Bildungen ins Auge zu fassen, welche in neuerer Zeit so stark in den Vordergrund getreten und vielfach mit allzugroßer Ausschließlichkeit betont worden ist, — den *Seelenkult*.

Die Tatsache des Seelenkultes ist zwar auch früher schon sehr wohl bekannt gewesen und bei vielen Völkern lag dieselbe auch zu offen am Tage, um übersehen werden zu können. So

hat denn auch z. B. schon Meiners in seiner Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen (Bd. I, S. 290 f.) dem Totenkult ein sehr interessantes Kapitel gewidmet. Indessen war man doch damals noch weit davon entfernt, der Verehrung der abgeschiedenen Seelen eine so universale und kardinale Bedeutung zuzuschreiben, wie dies neuerdings von mehreren Seiten mit viel Beistimmung geschehen ist. Insbesondere haben sich Julius Lippert, der österreichische Kulturhistoriker, und Herbert Spencer, der bekannte englische Philosoph, darum bemüht, den Seelenkult als Ursprung und Wurzel aller Religion zu erweisen. The rudimentary form of all religion is the propitiation of dead ancestors — sagt Spencer. Diese Anschauung findet sich auch bei manchen Anthropologen und Ethnologen, sie beherrscht auch sonst noch eine bedeutende Anzahl von Forschern. Der bedeutendste Kenner des Gegenstandes unter den Ethnologen, Edward B. Tylor, zeigt aber auch bei der Anwendung dieses Prinzips die ihm stets eigene Umsicht und Besonnenheit und ist weit entfernt von jenem doktrinären Radikalismus, der in den bezüglichen Werken Lipperts und Spencers hervortritt.

Ohne Zweifel haben wir in dem Seelenkult, in der Verehrung der Manen oder der abgeschiedenen Geister der Vorfahren, eine der primitivsten Formen der Religion zu erkennen. Sie ist überaus weit verbreitet, im Altertum wie auch in der neueren Zeit; besonders wichtig aber erscheint der Umstand, daß die Seelen- oder Manenverehrung sich gerade bei den kulturell niedrigst stehenden Völkern besonders scharf ausgeprägt findet und daß es unkultivierte Völker gibt, bei welchen dieselbe die ganz vorwiegende, ja — nach der Behauptung mancher Forscher — die einzig vorhandene Form der Religion bildet. Die letztere Behauptung werden wir freilich mit Vorsicht aufzunehmen und kritisch zu prüfen haben, nachdem wir schon bei der Prüfung der so oft behaupteten völligen Religionslosigkeit zahlreicher Völker gesehen haben, wie häufig auf diesem Gebiete ganz ungenaue, unzutreffende, ja leichtfertige Behauptungen vorkommen.

Es darf wohl erwähnt werden, daß schon Pomponius Mela c. 8 und Plinius V, 8 von den Angilen sagen, sie hätten keine

anderen Götter als die Manes verehrt [1], wenn wir auch diesen unkontrollierbaren Zeugnissen nicht zuviel Gewicht beilegen wollen. In neuerer Zeit haben sich solche Zeugnisse gemehrt und tragen einen gewichtigeren Charakter. Schon Meiners (a. a. O., I, S. 297) hob hervor, daß unter den Bewohnern der ostindischen und der Südsee-Inseln der Totenkult „der vornehmste, hin und wieder der einzige Götterdienst ist". Desgleichen, daß die sehr niedrig stehenden Australier ebenfalls von dem Glauben an die abgeschiedenen Seelen beherrscht sind, daß sie um ihretwillen Blut vergießen, ja sogar ihnen Menschen opfern (Meiners I, S. 13, dazu Tylor a. a. O., II, S. 111). Sie zeichnen sich wie auch andere niedere Völkerstämme durch große Furcht vor diesen als schädliche Dämonen gedachten Geisterwesen aus. Die Neuseeländer haben einen ähnlichen Glauben und meinen, „daß die Seelen ihrer Toten ihre Natur so sehr verändern, daß sie ihren nächsten und teuersten Freunden feindselig gesinnt werden" [2]. Auf dem Festlande von Afrika erscheint die Manenverehrung sehr stark und bestimmt ausgeprägt (Tylor II, S. 115). Man kann sogar nach Tylor (a. a. O., II, S. 111) von einigen Stämmen in Mittelafrika behaupten, daß ihre religiöse Lehre hauptsächlich in dem Glauben an Gespenster, d. h. eben an die Geister der Verstorbenen, besteht; und der Hauptzug dieser Gespenster ist, den Lebenden Übles zuzufügen. Unter den Stämmen Amerikas (Nord- und Südamerikas) ist Seelenglaube und Totenkult ebenfalls überaus weit verbreitet [3].

Dasselbe läßt sich von den Völkern Asiens, namentlich des nördlichen, östlichen und südlichen Asien, behaupten. Das zahlreichste Volk dieses Erdteils, das der Chinesen, zeigt, obschon es eine uralte und verhältnismäßig hohe Kultur aufweisen kann, noch heute den Ahnendienst in ausgeprägter Form, ohne Rücksicht auf die bei ihnen herrschende, später eingeführte buddhistische Religion. Noch heute werden nicht nur die Seelen der verstorbenen Kaiser daselbst göttlich verehrt, sondern jeder Chinese

---

[1] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 297 Anm.

[2] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 111.

[3] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 297. 305; Tylor a. a. O., II, S. 111. 113.

hat in seinem Hause ein Gemach, das als häuslicher Tempel dient, wo sich ein Altar befindet und die Namen seiner Vorfahren auf besonderen Tafeln aufgezeichnet sind. An gewissen Tagen und bei besonderen Ereignissen wird hier den Manen der Verstorbenen geopfert, werden dieselben angerufen, den Ihrigen Segen und Heil zu schenken u. dgl. m. Ähnliches ist auch von den Japanern bekannt, die noch heute mit großer Energie die Verehrung der Abgeschiedenen pflegen. Auch den Völkern Europas war der Ahnendienst früher nicht fremd. Er tritt bei den Indogermanen aber doch stark in den Hintergrund gegenüber der mächtig entwickelten Naturverehrung. Er zeigt sich durch diese und andere Entwicklungen noch stärker beeinträchtigt bei den hauptsächlich im westlichen Asien wohnenden Semiten, vor allem den Juden, bei welchen er förmlich verfolgt und verboten wird.

Es könnte von den niedersten Stufen des Seelenkults, wo derselbe nur als eine Art Gespensterglaube erscheint, behauptet werden, derselbe wäre gar nicht als eine Religion zu betrachten. Indessen können wir dies doch nicht zugeben. Es ist eine Religion, wenn auch eine überaus rohe. Wir finden die charakteristischen Elemente der Religion beisammen: den Glauben an Geistwesen jenseits der Sphäre des Menschen, das oft bis zur Furcht gesteigerte Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen, woraus eben der Seelen*kult* entsteht.

Bei den niedrigststehenden Völkern werden die Seelen in der Regel als böse, übelwollende Geister oder Dämonen gefaßt, die oft selbst ihren früheren Verwandten und Freunden zu schaden geneigt sind, wie wir dies bereits an einigen Beispielen gesehen haben. Es erklärt sich diese böswillige Natur der Abgeschiedenen aus dem Unmut, welchen dieselben nach der Ansicht dieser rohen Völker über die Trennung vom Leibe, die Verbannung aus der Welt der Lebendigen empfinden, ein Unmut, der natürlich besonders groß ist, wenn der Tote nicht in gebührender Weise bestattet worden. Das werden nach dem Glauben vieler Völker die schlimmsten Dämonen. Ebenso werden

die abgeschiedenen Seelen derjenigen Menschen, welche ei unzeitigen oder gewaltsamen Todes gestorben, für beson(gefährlich gehalten [1].

Aber wir sehen diesen uns abstoßenden Geisterglauben d auch sich höher heben, sich veredeln und endlich ganz werden, was wir Gottglauben nennen.

Zunächst erscheint schon vielfach auch bei ziemlich unkı vierten Völkern der Glaube, daß die Seelen der Vorfahren ih Nachkommen freundlich gesinnt, denselben als schützende Gei zur Seite stehen, wenigstens wenn man ihnen die gebühren Spenden darzubringen nicht versäumt. Dieser Glaube äußert : zum Glück selten so roh wie bei jenem Manne aus dem Kor lande, von welchem Winwood Reade erzählt, daß er se alte Mutter nur deshalb getötet habe, weil er erwartete, daß ihm als verklärter Geist mächtigeren Beistand leisten könı Das ist ein Individualfall. Die Regel hat ein anmutend Aussehen. So glauben die Zulus, daß sie in der Schlacht den Amatonga, den Geistern ihrer Vorfahren, unterstützt werd „wenn aber die Toten den Lebenden den Rücken wenden, fallen die Lebenden im Kampf und werden ihrerseits zu Geist der Vorfahren“ [3]. Peschel sagt: „Soweit die Bantusprachen reich also durch ganz Südafrika, werden die Seelen der verstorbe Eltern um Hilfe angerufen“ (a. a. O., S. 272). Man verehrt a die Seelen von Weibern und Kindern, insbesondere aber w solche Verehrung dem männlichen Haupte der Familie zute und dieselbe wird besonders hervorragend sein, wenn der . geschiedene ein angesehener Häuptling oder Zauberer war. ' finden bei Peschel nach Casalis ein Gebet der Kaffern an sc einen abgeschiedenen Häuptling aufgezeichnet, das folgen(maßen lautet: „O Mossé, Sohn des Motlanka, wirf deinen Bl auf uns! Du, dessen Hauch von jedermann gesehen wird, ric heute deine Augen auf uns und beschütze uns, du unser Gott

[1] Vgl. Meiners a. a. O., I, S. 301. [2] Vgl. Peschel a. a. O., S. :

[3] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 115.

[4] So bei den Zulus, vgl. Tylor a. a. O., II, S. 115.

[5] Vgl. Peschel a. a. O., S. 272, nach Casalis, Les Bassoutos, Paris 1859, p. :

Auf den polynesischen Inseln begegnet uns Ähnliches. So sind auf Tanna „die Götter Geister der verstorbenen Vorfahren, und bejahrte Häuptlinge werden nach dem Tode zu Gottheiten, die das Wachstum der Yam- und Fruchtbäume leiten und von den Insulanern Gebete und Opfer an Erstlingsfrüchten dargebracht erhalten“ [1]. Auf Tonga und Neuseeland erscheinen die Seelen der Häuptlinge und Krieger als eine Götterklasse, die zwar anderen Göttern untergeordnet ist, aber immerhin mächtig und tätig den Menschen, ihren Nachkommen, vielfach Schutz und Förderung zuteil werden läßt [2]. Es werden von den Tonganern, wie Mariner berichtet, den abgeschiedenen Häuptlingen auch Heiligtümer errichtet u. dgl. m. [3]. Auch auf den malaiischen Inseln erwartet man von den Seelen der Vorfahren Glück im Leben und Hilfe im Unglück (Tylor a. a. O., II, S. 114). Die Einwohner der Philippinen rufen in der Not vornehmlich die Seelen ihrer Vorfahren an. Die Amboinesen schreiben es den Seelen ihrer verstorbenen Verwandten zu, wenn sie bei ihrem Fischfang guten Erfolg gehabt haben u. dgl. m. (Meiners a. a. O., I, S. 301). Von dem entwickelten Ahnenkult der Chinesen sprachen wir schon. Auch sie hoffen Schutz und Wohltaten von den Geistern der Ahnen, wie sie andererseits auch ihre Strafe fürchten (Meiners a. a. O., I, S. 300. 301). Den verstorbenen Kaisern werden eigene Tempel errichtet, die wir mit den Heiligtümern polynesischer Häuptlinge vergleichen können. Kongfutse, der ehemals Minister, dazu Philosoph und Moralist war, erhält Opfer aus kaiserlicher Hand. Die Mongolen verehren die Seelen der Familie des Dschingis Chan als gute Gottheiten und den Dschingis Chan selbst als deren Haupt (Tylor II, S. 117) u. dgl. m. Das sind nur einige Beispiele, welche zu vermehren nicht schwer fallen würde.

Die Entstehung des Seelenglaubens und des aus ihm hervorgehenden Seelenkultes ist klar und leicht begreiflich. Sie ruht auf der großen Tatsache des Todes, in der Natur und in der

[1] Vgl. Tylor a. a. O., II, S. 114, nach Turner, Polynesia, S. 88.
[2] Tylor a. a. O. [3] Vgl. Peschel a. a. O., S. 272.

Menschenwelt, wie die Naturverehrung auf der großen Tatsache des Lebens. Sie gründet sich auf die ewigalte und doch immer aufs neue den Menschen schreckende und erschütternde Macht des Todes, der seinen Schrecken bis auf diesen Tag noch nicht verloren hat, ob er auch durch unabsehbare Zeiträume den Erdgeborenen längst bekannt und vertraut ist. Leben, Leben und immer wieder Leben sah der Mensch ringsum in der Natur, — aber dann auch Tod, Tod und immer wieder Tod! Und die beiden großen, beständig miteinander ringenden, anscheinend unversöhnlich feindlichen Mächte wurden beide zu Wurzeln der Religion, der Naturverehrung hier und des Seelenkultes da. Den Tod sah der Mensch und vor ihm schon der Untermensch unaufhörlich im Tierreich wie im Pflanzenreich, er spiegelte sich ihm wider im Untergang der Sonne, in Nacht und Winter. Er konnte ihn aber nirgends so gewaltig packen, erschüttern und schrecken, wie in der eigenen Gemeinschaft, der Menschenwelt. Das schreckende Rätsel, vor dem auch das Tier zurückschaudert, drängte die Phantasie in eine andere Richtung, als das freundlichere Rätsel des Lebens ringsum. Das Rätsel des Todes trieb den Spieltrieb des Geistes in andere Bahnen.

Ewig alt und ewig neu steht die Tatsache des Todes vor dem Menschen, stand sie schon vor dem Untermenschen. Der liebe Freund, der Verwandte, der Vater, der noch gestern umherging, rief und handelte, jetzt liegt er da, kalt und regungslos, gleich einem Stein oder Stock. Er sieht und hört und fühlt nicht mehr, er atmet nicht mehr, Bewußtsein und Willensregungen sind dahin. Es ist offenbar ein Teil seines Selbst von ihm gewichen, der wichtigste Teil, der Träger des Lebens, des Bewußtseins, der Willensregungen. Als solcher Träger des Lebens erscheint dem Naturmenschen vornehmlich der warme Hauch, der Atem, der sinnlichste Teil dessen, was entschwunden, entflohen ist; der Atem, mit dessen Aussetzen das Leben abreißt. Aus dem Begriff des Atems, des Lebenshauches, der sichtlich irgendwohin entflohen ist, entwickelt sich daher ganz naturgemäß der Begriff der Seele, welche vielfach auch in höher kultivierten Sprachen noch mit demselben Worte, das Atem bedeutet, bezeichnet wird;

so z. B. im Sanskrit âtman = Atem, Seele, Geist; ebenso prâṇa; lateinisch anima = Hauch, Atem, Seele von der Wurzel an = atmen, wehen; ähnlich spiritus; ähnlich die griechischen Worte πνεῦμα und ψυχή; slawisch duchŭ = Atem, Seele, Geist (vgl. russ. duscha die Seele) u. dgl. m. Beispiele aus den Sprachen unkultivierter Völker findet man bei Tylor (a. a. O., I, S. 425). — Dann wird die Seele auch als ein Wölkchen, eine Art Rauch oder Dampf gefaßt[1], vermutlich in Anlehnung an die bei kälterer Luft sichtbare Erscheinung des Atems. Auch begegnet uns die Auffassung derselben als Schatten. Immer ist es ein dünnes, körperloses Gebilde, das den Augen erscheinend dem Verstorbenen gleicht, ohne ihm doch wirklich gleich zu sein; das wohl auch sprechen kann, aber nicht mit der natürlichen Stimme, wie die Seele bei Homer zirpt oder zwitschert (τρίζει).

Der Glaube an ein Weiterleben der Seele wird bei den Naturvölkern ferner nachweislich unterstützt durch die Traumerscheinungen und die Visionen. Der Überlebende sieht seinen verstorbenen Anverwandten im Traume wieder, er verkehrt mit ihm, er spricht mit ihm wie im Leben. Das gibt ihm die Überzeugung, daß jener noch weiter existiert, wenn auch nicht in derselben Weise wie früher. Eine hervorragende Bedeutung hat dies Moment z. B. nach J. L. Wilsons Schilderung bei den Negern von Südguinea: „Alle ihre Träume deuten sie als Besuche der Geister ihrer abgeschiedenen Freunde. Die Ermahnungen, Winke und Warnungen, die ihnen aus dieser Quelle zugehen, werden mit der ernstesten, ehrerbietigsten Aufmerksamkeit aufgenommen und im wachen Zustande immer befolgt. Die allgemein übliche Gewohnheit, ihre Träume zu erzählen, befördert das Träumen selbst sehr bedeutend, und ihre Schlafstunden sind daher durch fast ebensoviel Verkehr mit den Toten charakterisiert wie ihre wachen Stunden durch den Verkehr mit den Lebenden" (vgl. Tylor a. a. O., I., S. 436. 437).

Auch Visionen oder Erscheinungen der Verstorbenen im wachen Zustande begegnen dem abergläubischen Naturmenschen

[1] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 424. 427.

vielfach. Das ist ebenfalls sicher nachgewiesen. Bisweilen sind solche Erscheinungen nach ihrem Glauben an gewisse Bedingungen geknüpft. „So glaubten die Eingeborenen der Antillen, daß die Toten an den Wegen erschienen, wenn einer allein ginge, aber nicht wenn viele zusammen gingen“ [1]. Bei den Ariern sind Kreuzwege nachgewiesenermaßen seit alters ein Vorzugsort für die Erscheinungen abgeschiedener Seelen.

Da aber auch ein lebender Mensch einem anderen im Traume — oder auch im Wachen — erscheinen kann, entwickelte sich zugleich der Glaube, daß die Seele oder ein Teil der Seele auch den Körper des lebenden Menschen zeitweilig verlassen und frei umherschweifen könne. Verlegt man ihr den Rückweg, dann stirbt der Mensch. Manche Naturvölker nehmen zwei, ja sogar noch mehr Seelen — drei oder vier — als in einem Menschen wohnend an, zum Teil gebunden an gewisse Teile des Körpers: die Nieren, das Zwerchfell, das Herz, das Blut; resp. sie glauben an eine Teilungsmöglichkeit der Seele, — eine primitive Psychologie, die nicht ohne Interesse ist.

Es ist sehr natürlich, daß man sich zunächst die abgeschiedene Seele unmutig, zornig, oder doch wenigstens betrübt und traurig vorstellt, wegen der Trennung vom Körper und Verbannung aus der Welt der Lebendigen. Die Schilderung der betrübten, freudlosen Schatten bei Homer, die gar zu gerne selbst unter geringeren Verhältnissen in die Menschenwelt eintreten würden, beruht, wie ich glaube, auf uralter, ich möchte fast sagen elementarer Anschauung. Ebenso natürlich aber ist der Gedanke, daß auch die abgeschiedene Seele ähnliche Bedürfnisse, ähnliche Wünsche und Liebhabereien haben möchte, wie vormals im Leben. Aus diesen beiden Momenten entwickelt sich ganz konsequent und naturgemäß die Sorge für das Befinden der Abgeschiedenen, die Seelenpflege. Dabei war gewiß auf den rohesten Stufen zunächst die Furcht das hauptsächliche treibende Motiv; aber schon früh mag sich dazu auch die Liebe und zärtliche Anhänglichkeit, Dankbarkeit und Verehrung gegenüber den Verstorbenen als

[1] Vgl. Tylor a. a. O., I, S. 439.

wesentliches Moment hinzugesellt haben, und dieses Motiv drängt sich im Verlaufe der Entwicklung, bei fortschreitender Bildung des Geistes und Herzens, mehr und mehr in den Vordergrund, bis dasselbe zuletzt entschieden dominiert.

Mit als der erste Akt der Sorge für die Abgeschiedenen erscheint die Bergung des Leichnams, von welchem man sich in der Regel die Seele noch einige Zeitlang abhängig denkt, in dessen Nähe sie zunächst noch weilt und auch später öfters zurückkehrt [1]. Daraus gehen die mannigfaltigen Bestattungsbräuche der verschiedenen Völker hervor, welche vielfach dem Verstorbenen seine letzte Ruhestätte mit überaus großer Sorgfalt herrichten, bei hervorragenden Personen, Königen u. dgl. nicht selten ganz nach Analogie der Wohnung der Lebenden. Kleider und Schmuck, Waffen und alle möglichen Gerätschaften wurden dem Toten mitgegeben in dem Glauben, daß er sich ihrer auch jetzt noch werde bedienen können u. dgl. m.

Die wichtigste Lebensbedingung des Menschen ist Speise und Trank. Beides wird der Seele, da man bei ihr das gleiche Bedürfnis voraussetzt, nicht nur ins Grab mitgegeben, sondern fortdauernd bei verschiedenen Gelegenheiten dargebracht. Flüssigkeiten waren für solche Darbringungen besonders geeignet, da sie leicht verdunsten und es dem Wesen der Seele gemäß erscheint, daß dieselbe nur dasjenige, was verdunstet, zu sich nehmen kann. Man brachte daher Speisen gern zum Verdampfen [2], während man Flüssigkeiten bloß auf die Erde schüttete oder dem Verdunsten in der Luft aussetzte. Bisweilen begegnet auch bei dieser Ernährung der Seele noch in primitivster Form die früher erwähnte Anschauung von der dauernden nahen Beziehung der Seele zum toten Körper. So fand man in Afrika Gräber mit

---

[1] Diese Anschauung von einer fortdauernden Beziehung der Seele zu den irdischen Überresten des Verstorbenen ist ja auch noch bei uns zu finden. Daraus geht die Pflege unserer Gräber hervor, die Feier des Allerseelenfestes auf dem Friedhof u. dgl. m. Auch wir fühlen uns dem lieben Verstorbenen näher, wenn wir an seinem Grabe stehen.

[2] Vgl. Lippert, Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 13.

trichterförmigen Öffnungen, in welche das für die Seelen bestimmte Getränk geschüttet wurde [1].

Als eigentlicher Sitz der Seele im lebenden Körper wird ziemlich allgemein das warme feuchte Blut angesehen, mit dessen Herausströmen auch das Leben, die Seele unbedingt entweicht. Seele und Blut gilt als engstens verbunden [2]. Es ist daher natürlich, daß man der abgeschiedenen, des Blutes verlustig gegangenen Seele zu ihrer Stärkung frisches warmes Blut von Tieren oder womöglich gar von Menschen darbringt. Das findet sich überaus weit verbreitet. Wir sahen, daß die Australier ihren Toten Menschen und Tiere schlachteten und das Blut für sie hinströmen ließen. Wir erinnern uns, wie Odysseus in der Nekyia den Seelen das frische Blut zu trinken gibt. Wir können noch in neuerer Zeit selbst in Europa Ähnliches beobachten. Denn es ist in der Tat nichts anderes als dieses die Seelen befriedigende Blutopfer, wenn uns z. B. Wiedemann von den Esten erzählt, daß sie vielfach bei Begräbnissen, wenn der Wagen mit dem Sarge das Gehöft verlassen soll, hinter demselben einem Hahne den Kopf abschlagen und das Blut zur Erde strömen lassen, wie es heißt, damit der Tote nicht wiederkomme, d. i. um die Seele zu befriedigen, zu beruhigen [3].

Die befriedigten, getränkten und gespeisten Seelen denkt man sich versöhnt und freundlich. Man betet zu ihnen, man bittet sie um Schutz und Hilfe.

Hier haben wir Opfer und Gebet, die wichtigsten Elemente des Kultus.

Die Seele blieb nicht für immer an die körperlichen Reste der Verstorbenen gebunden. Sie schweifte umher, sie begleitete schützend die Kinder ihres Stammes, sie verfolgte rächend und strafend Feinde und Widersacher. Sie fuhr in Wind und Sturm dahin oder wählte sich Bäume und Pflanzen zum Aufenthalt, wie manches Märchen, manche Sage, manches Volkslied schildert. Sie konnte auch in Tierleiber eingehen, Schlangen, Vögel, In-

---

[1] Lippert a. a. O., S. 13. [2] Lippert a. a. O., S. 5.

[3] Vgl. F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten (St. Petersburg 1876), S. 310.

sekten u. dgl.; das war der primitive Anfang späterer Seelenwanderungslehren. Oder die Seele nahm auch ihren Wohnsitz in Quellen und Flüssen, Bergen und Felshöhlen, oder schwang sich gar hinauf zu den himmlischen Gestirnen und mischte sich in ihre Schar, wie die Manen bei den Indern zum Monde ziehen, wie die Kariben die Sterne für die Seelen ihrer Vorfahren halten, wie das indische Mittelalter ganz ähnlich erzählt, daß die guten und frommen Menschen droben als Gestirne leuchten [1], und wie selbst noch heute und bei uns manche Mutter vielleicht dem Kinde erzählt, daß sein verstorbenes Brüderchen zum Himmel aufgeflogen ist und droben als Englein auf einem schönen Sterne wohnt. Oder auch die Seelen ziehen hinab und wohnen drunten im Erdenschoß.

Man dachte und denkt sich also die abgeschiedenen Seelen über alle Reiche der Natur hin verbreitet, in den verschiedensten Naturerscheinungen wohnend, in ihnen vielfach wirkend und waltend, z. B. Fruchtbarkeit und Gedeihen schaffend. So können aus den abgeschiedenen Seelen der Vorfahren in der Natur wirkende Kräfte, waltende Geister und Götter werden [2]. Es liegt auf der Hand, daß diese Seelen sich mit den Seelen der von vornherein als belebt gefaßten Naturerscheinungen vermischen mußten, so daß eine feste Grenze zwischen beiden sich gar nicht ziehen läßt. Es lag daher gar nicht so fern, allen Geister- und Götterglauben überhaupt auf den Seelenkult zurückzuführen. Dieser Versuch ist, wie wir schon gesehen haben, neuerdings von Lippert, Spencer u. a. mit großer Entschiedenheit gemacht worden

---

[1] Eine ähnliche Anschauung findet sich auch schon im Veda. So sagt das Çatapatha Brâhmaṇa 6, 5, 4, 8: „Die Sterne sind die Frauen. Welche Menschen tugendhaft zur Himmelswelt gehen, denen gehören diese Sterne.“ Diese Anschauung berührt sich auch mit dem Glauben der Iranier, wie Kaegi bemerkt hat. Vielleicht steckt sie auch in einer Stelle des Rigveda. Vgl. darüber A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, S. 397. In Maxim Gorkis Roman „Die Drei“ (Leipzig 1902), Bd. II, S. 262 liest der Held Ilja auf dem Friedhof unter anderem folgende Grabschrift: „Um eine Blume ist die Erde ärmer geworden ... um einen Stern reicher der Himmel.“ — Darin steckt eine uralte Vorstellung.

[2] Vgl. dazu auch Tylor a. a. O., II, S. 110. 111. 206.

und es läßt sich nicht leugnen, daß dieses System den Vorzug großer Konsequenz hat und manche Tatsache besser erklärt als alle früheren Theorien. Insbesondere das eine: Wie sollte man darauf gekommen sein, den Göttern blutige Opfer zu bringen, ihnen Fett und Fleischstücke zu verbrennen, Blut und Wein für sie hinzugießen? woraus schloß man, daß die belebt gedachten Naturerscheinungen, daß der Himmelsgott, der Sonnengott, der Donnerer solcher bedürfen oder sie doch gern haben? Sobald man von der Seelenkulttheorie ausgeht, wird dies alles unmittelbar deutlich. Die abgeschiedene Seele bedarf des Blutes, womöglich des Menschenblutes, sie bedarf Trank und Speise usw. Allerdings wird dagegen bemerkt, daß sich der Mensch eben ganz naiv dachte, daß die gleich ihm belebten Naturerscheinungen auch ähnliche Empfindungen und Bedürfnisse haben müßten wie er, an demselben sich ergötzen müßten wie er. Auch ist die namentlich von Robertson Smith vertretene Ansicht der Entstehung des Opfers auf totemistischer Grundlage wohl zu beachten, nach welcher die Opfer ursprünglich gemeinsame Mahle waren, welche die Menschen mit den Naturwesen feierten, denen sie sich verwandtschaftlich verbunden fühlten. Es läßt sich aber doch kaum leugnen, daß die Entstehung des Opfers auf dem Boden der Seelenkulttheorie sich überzeugend einfach erklären und leicht verstehen läßt. Es kann das Opfer sehr wohl von dem Kult der Abgeschiedenen ausgegangen und nachmals auch auf Naturerscheinungen übertragen worden sein. Vielleicht ist freilich auch diese Erscheinung aus mehrfacher, komplizierter Wurzel erwachsen.

Ich habe schon früher bemerkt, daß ich den Seelenkult als einzige und ausschließliche Wurzel der Religion nicht anerkennen kann; daß ich es für höchst unwahrscheinlich halte, die ganze Anschauung von der Belebtheit der Naturerscheinungen beruhe bloß auf dem Glauben, daß dieselben von abgeschiedenen Seelen bewohnt und regiert würden. Ebensowenig aber kann ich die Ansicht derjenigen billigen, welche die primitive Religion ganz und allein aus der unmittelbaren, reinen, durch die Sprache geförderten Anschauung der Naturerscheinungen als lebendiger

Mächte erwachsen lassen und dem Seelenkult daneben nur eine ganz untergeordnete, gar nicht oder kaum religiöse Bedeutung zugestehen wollen. Ich glaube vielmehr, daß alle beide, jene Naturanschauung wie auch der Seelenglaube, und aus ihnen beiden folgend die Naturverehrung und der Seelenkult selbständige, gleichberechtigte, gleich große und starke Wurzeln der primitiven Religionsbildung sind, — Wurzeln, die verschiedenen Ursprungs, doch aber schon früh sich berühren, sich in mannigfacher Weise verschlingen und miteinander verwachsen. Verschiedenen Ursprungs, — denn die eine ruht auf der großen Tatsache des Lebens, die andere auf der großen Tatsache des Todes in der Natur und in der Menschenwelt. Doch sie begegnen einander, sie wachsen zusammen und das, was aus dem Doppelstamme erwächst, die Religion, mußte eben darum doppelt fest im Menschengeiste und Menschenherzen wurzeln.

Die naive Anschauung von der Belebtheit, der Beseeltheit der Natur und ihren Erscheinungen war selbständig gegeben. Dazu kam aber ebenso selbständig der Glaube an abgeschiedene Seelen, die in allen Reichen der Natur Wohnung suchten und nahmen. Dem Typus dieser von der Leiblichkeit geschiedenen, also rein geistig gewordenen oder doch mehr und mehr werdenden Seelen haben sich dann wohl auch die Seelen und Geister der Naturerscheinungen bis zu einem gewissen Grade angeähnlicht. War erst einmal der Begriff der Seele, des Geistes, als vom Körper unterschieden, erfaßt, dann mußte das unfehlbar sich so entwickeln. Die Seelen und Geister der Naturerscheinungen mögen dadurch eine größere Freiheit und Beweglichkeit gegenüber ihren natürlichen Substraten gewonnen haben, mit welchen sie von Haus aus wohl unlöslich fest verbunden waren.

Lebendige Mächte, von denen er sich abhängig fühlte, waren die Naturerscheinungen für den Menschen von vornherein und unmittelbar. Aber es waren geistleibliche Mächte, noch nicht geistige Wesen, die wir als die charakteristischen Verehrungsobjekte der Religionen kennen. Durch den Seelen- und Geisterglauben wurde das Seelische und Geistige als etwas Selbständiges

vom Körper mehr oder minder Freies und Unabhängiges erfaßt, und nun mochte auch Seele und Geist der Naturerscheinungen sich von diesen selbst mehr und mehr frei und unabhängig machen, mochte zum geistigen Wesen werden, das die Naturerscheinung lenkte und regierte, zum Naturdämon, zum Naturgott. Die wirkende Kraft des Lebens sieht der Mensch unmittelbar in der Natur. Daß er aber diese Kraft als etwas Selbständiges, als ein geistiges Wesen höherer Art von der sichtbaren oder hörbaren Naturerscheinung lösen, als etwas Selbständiges denken kann, das hat er doch wohl aus dem Seelenglauben gelernt. Und so haben beide Momente, Naturanschauung und Seelenglaube, gleichmäßig kräftig mitgewirkt zur Erzeugung der Vorstellung von Naturdämonen, Geistern und Göttern.

Wir haben also zwei große, gleichberechtigte Komponenten oder Wurzeln der Religion: die lebendige Anschauung eines allumfassenden Lebens, die Naturanschauung, aus welcher die Naturverehrung folgt, und die Erkenntnis, daß alles sichtbare Leben aus zwei Teilen besteht, einem leiblichen und einem geistigen Teil, die sich trennen können, im Tode sich sichtlich trennen, auch im Leben aber für kürzere oder längere Zeit auseinandergehen können; das ist der Seelenglaube. Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andere.

Der lebendigen Anschauung eines allumfassenden Lebens in der ganzen Natur kommt der Seelen- oder Geisterglaube entgegen, verschmilzt und ergänzt sich mit derselben. War der Urheber des Gewitters unsichtbar und dennoch mächtig und gewaltig in seinen Taten, so mag er wohl ähnlich sein jenen Geistern, die ihre Körper verlassen haben, ein ähnliches Geistwesen, aber unendlich viel größer und gewaltiger, als die Seele eines gewöhnlichen Menschen. Es ist dann eben ein großer Geist, es ist ein Gott.

Die Vorstellung von den Seelen hat die Vorstellung von den Urhebern der verschiedenen Naturerscheinungen entscheidend beeinflußt und sich dieselbe angeähnlicht. Es wurden unwillkürlich eine Reihe von Eigenschaften der Seelen auf jene Urheber der Naturerscheinungen übertragen, das Bild der letzteren nach

dem Bilde der ersteren gestaltet, ohne daß darum Wesen der Naturphänomene geradezu aus Seelen von Abgeschiedenen entstanden zu sein brauchten. Beide große Gruppen von Wesen vermischten sich und verschmolzen schließlich in dem Grade, daß wir sie jetzt zum Teil nur schwer auseinanderhalten können und eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen nicht imstande sind.

Ganz richtig und wesentlich damit übereinstimmend sagt Tylor a. a. O., II, S. 110: „Es scheint, als ob die Vorstellung von einer menschlichen Seele, einmal von dem Menschen ergriffen, als Typus oder Vorbild gedient hat, nach welchem er nicht nur seine Ideen von Seelen niedrigeren Grades, sondern auch von geistigen Wesen im allgemeinen gestaltet hat, von dem winzigsten Elfen, der sich im hohen Grase tummelt, bis hinauf zum großen Geiste, dem himmlischen Schöpfer und Lenker der Welt."

Ohne den Seelenglauben hätte die Naturverehrung nur eine Verehrung geistleiblicher, sinnlich wahrnehmbarer Wesen und Mächte sein und bleiben können; erst durch den Seelenglauben entwickelte sich die Vorstellung geistiger, übersinnlicher Wesen und Mächte, jenseits der Leiblichkeit oder doch frei und unabhängig von derselben, und schon dadurch allein ist er ein wesentlicher, mächtiger Faktor bei der Entstehung der Religion gewesen, bei der Entwicklung zu der ihr charakteristischen Eigenart, als welche wir gerade die Verehrung geistiger Wesen und Mächte kennen gelernt haben. Tylor redet, wie die meisten Ethnologen, viel von dem Animismus der primitiven Völker. Man versteht darunter im allgemeinen den Glauben, daß die ganze Natur und alle ihre Erscheinungen von unzähligen Seelen belebt, bewohnt, bevölkert, erfüllt sei. Ich habe diese Bezeichnung nicht gebraucht und will sie nach Möglichkeit vermeiden, weil ich finde, daß dieselbe viel zu der herrschenden Unklarheit in der Behandlung dieser Fragen beiträgt. Bald versteht man unter Animismus dasjenige, was ich als die erste Wurzel der Religion bezeichnet habe, die lebendige unmittelbare Anschauung der Naturerscheinungen als belebter Wesen; bald wieder dasjenige, was ich die zweite Wurzel der Religion nenne, den Seelenglauben,

den Glauben an die abgeschiedenen Seelen, die sich in der Natur ansiedeln können; bald endlich jene primitive Naturreligion, welche ich schon als das Endresultat der Verschmelzung dieser beiden großen Faktoren ansehe. Selbst Tylor ist von einer gewissen Unklarheit in dieser Beziehung nicht ganz freizusprechen. Auch er spricht von Animismus zuerst im Sinne meiner ersten Wurzel der Religion, dann im Sinne der zweiten und endlich der beiden in ihrer Vereinigung. Er empfindet und schildert ganz richtig, daß hier zwei verschiedene psychische Strömungen sich verbinden und verschmelzen, behandelt aber dann doch wieder beide wie Eines von Hause aus und redet von einem fundamentalen Animismus. Diesen Ausdruck würde ich für das erwähnte Resultat der Vereinigung beider Wurzeln der Religion gern als brauchbar anerkennen und annehmen, wenn nicht die Gefahr der Verwirrung und Unklarheit nach dem zuerst Gesagten mir zu bedenklich wäre. Ich wünsche vor allem jene beiden großen Faktoren, die lebendige Naturanschauung und den Glauben an die abgeschiedenen Seelen, Naturverehrung und Seelenkult möglichst klar auseinanderzuhalten, wie die großen Tatsachen, auf denen sie beide ruhen, Leben und Tod.

Und trotz aller Verschmelzung der beiden Wurzeln der Religion können wir sie doch auch heute noch in ihren Endpunkten deutlich auseinanderhalten. Bei allen Völkern werden die Seelen der Väter, der näheren oder entfernteren Vorfahren deutlich als eine besondere Klasse von den Geistern, Dämonen und Göttern der Naturerscheinungen unterschieden, wenn auch Übergänge von diesen zu jenen möglich sind. Und andererseits kenne ich kein Volk, das z. B. die Sonne oder das Feuer oder den Donner darum für belebt, für mächtig, wirksam und verehrungswürdig hält, weil in diesen Naturerscheinungen die Seele eines abgeschiedenen Menschen wohnt, mag derselbe auch der mächtigste Häuptling oder der erfolgreichste Zauberer gewesen sein. Wie zwei miteinander verschlungene und verwachsene Wurzeln ein und desselben Baumes, die Zwei sind und doch Eins, und beides klar und offensichtlich, wollen wir stets bemüht sein, die beiden

Wurzeln der Religion, Naturverehrung und Seelenkult, voneinander zu unterscheiden[1].

Neben diesen kann weder der Totemismus noch der sog. Fetischismus eine selbständige Bedeutung beanspruchen. Gehört der Totemismus als ein uraltes Stück zur primitivsten Naturverehrung, so ist der Fetischismus nichts als eine besondere Form des Seelen- und Geisterglaubens. Er besteht ja in nichts anderem, als in dem Glauben, daß alle möglichen Dinge und Gegenstände von mehr oder minder mächtigen Geistern zum Wohnsitz erwählt, von ihnen bewohnt, besessen sein können und dadurch zu Objekten der Verehrung werden. Ein Produkt der Degeneration, wie Max Müller behauptet, ist er gewiß nicht, vielmehr nur eine Form ganz primitiven Seelenglaubens.

DAS HÖCHSTE WESEN.

Sind Naturverehrung und Seelenkult die einzigen Wurzeln der Religion? Diese Frage wird von den meisten Forschern der Gegenwart unbedingt bejaht werden, und zwar in der Weise, daß die einen (wie z. B. Réville, O. Schrader, E. Mogk) beide Wurzeln als durchaus selbständige anerkennen, während die andern entweder nur die eine oder die andere als alleinige Wurzel gelten lassen wollen. Im Gegensatz dazu bin ich der Meinung, daß die Frage vielmehr unbedingt verneint werden muß.

Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten, der auf niedrigster Kulturstufe stehenden Völker und Rassen näher in Augenschein nehmen, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den herrschenden Theorien vom Ursprunge der Religion aus dem Seelenkult, aus dem sog. Animismus, oder aus der Naturverehrung schlechterdings nicht in Einklang bringen läßt. Es ist dies der weitverbreitete, bei den meisten — wenn nicht bei allen — gerade der kulturell am tiefsten stehenden

[1] Réville in s. Histoire des Religions II, p. 237, Anm. unterscheidet diese beiden Wurzeln der Religion als Naturismus und den eigentlichen Animismus (vgl. A. Lang, Making of Religion, p. 291. 292), während Andrew Lang diesen Unterschied nicht macht, sondern nur von Animismus redet.

Völker sich findende Glaube an ein höchstes Wesen, das die Welt und alle Dinge geschaffen hat, das selbst gut ist und auch von den Menschen fordert, daß sie gut, moralisch, in mannigfacher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über den Handlungen der Menschen, und wird oft, wenn auch nicht immer, als das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dieses höchste Wesen erscheint bei verschiedenen Völkern unter verschiedenen Eigennamen, deren einige wir später kennen lernen werden. Es wird aber auch oft allgemein der Vater, der Alte des Himmels, der Macher des Alls, der Schöpfer, der Gute oder dem ähnlich benannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, auch des ersten und größten Menschen nicht, so wenig wie irgendeine Naturerscheinung, wenn dieses höchste Wesen auch nicht selten in Beziehung mit dem Himmel gebracht, in ihm wohnend oder von dort aus wachend und herrschend gedacht wird. Der Tod kam nach den Sagen vieler primitiver Völker erst durch irgendein Versehen, einen Verstoß, ein Unrecht in die Welt, die Urzeit kannte ihn nicht; das höchste Wesen aber ist nie gestorben und kann nie sterben, es ist über den Tod erhaben, ist unsterblich. Über seine Natur, ob es geistleiblicher oder geistiger Art ist, wird in der Regel nichts ausgesagt. Danach wird nicht gefragt. Das bleibt unbestimmt. Diese Unterscheidung war für die primitiven Menschen, die zuerst diese Gestalt konzipierten, augenscheinlich nicht von Bedeutung, sie war vielleicht damals auch noch gar nicht klar erfaßt [1].

Dieses höchste stets gütig und wohlwollend gedachte Wesen wird bei den primitiven Völkern in der Regel nicht durch Opfer und Spenden, Gebete und Lieder geehrt. Man ehrt es, indem

---

[1] Dr. Brinton sagte, von dem Himmelsgott redend (Myths of the New World, 1868, p. 47): „it came to pass that the idea of God was linked to the heavens long ere man asked himself, Are the heavens material and God spiritual?" Er hat diesen Gedanken aber nicht weiter verfolgt. Das hat erst A. Lang in entscheidender Weise getan. (Zitat nach A. Lang, Making of Religion, p. 168.)

man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich. Wo ihm Opfer gebracht werden, da wird dies wohl mit Recht als eine Übertragung aus dem Gebiete des Seelenkults angesehen. Gerade dieser Umstand, daß das höchste Wesen keinen eigentlichen Kult hat, keine Opfer u. dgl. empfängt, während ganze Scharen von gierigen, hungrigen und durstigen Geistern die verschiedensten Darbringungen erhalten, deutet darauf hin, daß wir es hier mit einer total und fundamental verschiedenen religiösen Konzeption zu tun haben. Man hat aber in der Regel nur ganz unrichtigerweise aus diesem Umstande den Schluß gezogen, daß dieses höchste Wesen wenig oder nichts bedeute, gegenüber den meist übelwollenden Seelen und Geistern. Man hat wohl geglaubt, ein solches Wesen, das jenen Völkern selbst so wenig bedeute, daß man ihm nicht einmal opfere, sei wohl auch nicht wert, von der Forschung viel beachtet und berücksichtigt zu werden. Mehr noch standen seiner richtigen Wertung und Anerkennung aber die herrschenden Vorurteile im Wege, insbesondere die sog. animistischen Theorien, die für viele Forscher zu einer Art Dogma geworden sind. So erklärt sich der bemerkenswerte Umstand, daß nicht nur der einseitig-doktrinäre Herbert Spencer den Glauben an ein höchstes Wesen bei den niederen Rassen einfach ganz unberücksichtigt läßt; sondern daß auch der so gerechte und umsichtige Edward B. Tylor ihm nur einige zwanzig Seiten seines umfangreichen Werkes über die „Anfänge der Kultur“ widmet.

Und doch ist gerade dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern und Rassen in relativer Reinheit vorfindet, noch nicht oder doch wenig beeinflußt, gefärbt und beeinträchtigt durch den übermächtig vordringenden Seelenglauben und Geisterkult. Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung abzuleiten, ist ein durchaus vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, gar keinen Heroendienst in irgendwelcher Form entwickelt haben, wie z. B. bei den Australiern, den Andamanesen, den Feuerländern

und Buschmännern, — Völkern, die den Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen, die nur den Seelen unlängst verstorbener Menschen opfern und Gestalten hervorragender Personen früherer Zeiten überhaupt nicht im Gedächtnis behalten haben. Dies höchste Wesen ist überhaupt keine abgeschiedene Seele, weil es nie gestorben ist, vor dem Tode da war und von ihm nie berührt ist. Wenn einige Völker dennoch dies Wesen als den Vater des ersten Menschen und also ihren eigenen Urvater bezeichnen, so bemerkt Réville ganz richtig, daß da eben das höchste Wesen zum Vorfahren, zum Urvater gemacht ist, nicht aber der Vorfahre zum höchsten Wesen [1]. Es ist ähnlich wie auch Adam als Sohn Gottes erscheint, weil er von ihm unmittelbar geschaffen ist, in der Genealogie Luk. 4, 38. Aber auch als der oberste Gipfel eines polytheistischen Pantheons läßt sich dies höchste Wesen nicht fassen, wie Tylor annimmt, weil es sich gerade in großer Reinheit und Klarheit bei Völkern findet, die gar kein solches Pantheon noch entwickelt haben. Es ist auch nicht die Spiegelung irdischen Königtums, wie andere Forscher glauben, weil es sich bei Völkern findet, die noch kein Königtum kennen, keine höheren Sozialformen entwickelt haben.

Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eine eminent wichtige Bildung; um den primitiven Gedanken: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der die Welt, der alles gemacht hat; es muß Einer da sein, der da will, daß ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. Ob man diesen Einen dann Mungan-ngaur, Baiame, Puluga, Ahone oder sonstwie nannte, war von geringer Bedeutung. Die Hauptsache blieb die Konzeption im großen, daß man ihn sich als Macher im großen, als Schöpfer, als gütig und wohlwollend, das Gute fordernd und beschirmend dachte. Er brauchte nicht notwendig im Himmel zu wohnen. Die Feuerländer dachten ihn sich als großen schwarzen Mann, der im Walde wohnt. Aber es lag doch auch nahe, das höchste Wesen hoch hinauf in die

---

[1] Vgl. Réville, Histoire des Religions, II, p. 237, Anm.; A. Lang, Making of Religion, p. 292.

lichte Himmelsferne zu versetzen, ihn zum Alten des Himmels, zum Vater im Himmel zu machen. Und man wird diese höchst einfache Konzeption, die keine irgend höher entwickelte Kultur voraussetzt, wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes rechnen müssen, da sie ebenso wie andere Elementargedanken durch ein großes Material aus allen Teilen der Erde bezeugt ist.

Diese reichlichen Zeugnisse von dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den meisten primitiven und gerade den primitivsten Völkern — wenn auch nicht bei allen — stehen im seltsamen Gegensatz zu den zahlreichen ehemaligen, so leichtfertig aufgestellten und leichtfertig geglaubten Behauptungen von der völligen Religionslosigkeit vieler Völker, zum großen Teil gerade solcher, bei denen eine gründlichere Untersuchung den Glauben an ein höchstes durchaus gütiges, schöpferisches Wesen erwiesen hat. Wenn man diesen Zeugnissen jetzt damit zu begegnen und sie dadurch zu entkräften sucht, daß man europäische oder islamitische Beeinflussung annimmt, so erweist sich auch dieses Bemühen bald als ein ganz vergebliches. Wir finden jenen Glauben bei Völkern, die noch gar keine Berührung mit Europäern oder Mohammedanern gehabt, bei Völkern, die sich vor solcher Berührung ängstlich hüten, ja sie verabscheuen. Wir sehen, wie dieser Glaube gerade im bewußten Gegensatz zu den Predigten der christlichen Missionare aufrecht erhalten und bewahrt wird. Es läßt sich in den meisten dieser Fälle in dem Glauben selbst keine Spur, auch nicht der geringste Anhaltspunkt dafür entdecken, daß es sich um geistiges Lehngut handelt. Im Gegenteil erweist er sich an zahlreichen Punkten der Erde als bodenständig, genuin, aus tiefliegender, gewiß uralter Wurzel entsprossen. Wirkliche Entlehnungen, die der Berührung mit christlichen Völkern entstammen, pflegen ein ganz anders markiertes Aussehen zu haben, wie der Fetisch Cristo, den man an einem Punkte Südamerikas, bei einem Stamme der sonst von den Europäern unberührten Feuerländer, nahe der Magellans-Straße, entdeckt hat (vgl. Lang, Making of Rel., p. 173).

Missionare und andere Beobachter sind oft überrascht gewesen,

wenn sie den erwähnten Glauben an ein höchstes Wesen mit moralischen Qualitäten, die damit verbundene klare Unterscheidung von Gut und Böse, sowie den Glauben an ein Leben nach dem Tode bei Völkern der niedrigsten Kulturstufe antrafen. Livingstone, gewiß einer der geistig bedeutendsten unter den christlichen Missionaren, sagt bei Besprechung gewisser afrikanischer Völkerschaften: „Es liegt keine Notwendigkeit vor, selbst den allerniedrigst stehenden unter diesen Völkern von der Existenz Gottes zu erzählen oder von einem zukünftigen Leben, da diese Tatsachen allgemein zugegeben werden“ [1]. Er gibt ferner an, daß intelligente Leute unter den Bakwains, einem Stamme der Buschmänner, durchaus die Zumutung zurückweisen, als wenn irgendwelche von ihnen ohne eine einigermaßen klare Vorstellung von Gut und Böse, Gott und künftiges Leben wären. Nichts, was wir für Sünde halten, erscheint ihnen anders, ausgenommen die Polygamie, urteilt Livingstone, — vielleicht etwas zu günstig, aber gewiß in der Hauptsache zutreffend, wie uns unsere ganze weitere Untersuchung zeigen wird. Der berühmte Reisende Mungo Park, der Afrika im Jahre 1805 besuchte und die Eingeborenen gründlich kennen lernte, sagt: „Ich habe mit Leuten jeden Ranges und Standes über den Gegenstand ihres Glaubens mich unterhalten und kann ohne den geringsten Schatten von Zweifel behaupten, daß der Glaube an einen Gott und an ein zukünftiges Leben der Belohnung und Bestrafung sich ganz und allgemein unter ihnen findet“ (vgl. A. Lang, Making of Religion, p. 221).

Der Anthropologe Baron Ferdinand von Andrian, dem niemand religiöse Voreingenommenheit zum Vorwurf machen wird, gibt in einem Vortrage „Über einige Resultate der modernen Ethnologie“ [2] seinem Zweifel gegenüber den evolutionistischen

---

[1] Livingstone, Missionary Travels, p. 158; zitiert nach A. Lang, Making of Religion, p. 169; ders. Myth, Ritual and Religion, p. 35. Die Buschmänner, zu denen die Bakwains gehören, sind eine der kulturell niedrigst stehenden menschlichen Rassen.

[2] Sep.-Abdruck aus dem Korrespondenzblatt der dtsch. anthropol. Ges. 1894, Nr. 8, S. 27 (München).

Theorien Spencers, Lipperts u. a., welche alle höheren Religionsformen aus dem Ahnenkult ableiten, Ausdruck und sagt sodann: „Rudimentäre höhere Gottesvorstellungen kommen bei sehr primitiven Völkern neben dem übermächtigen Seelenglauben vor. Sie werden gewöhnlich als Überlebsel einer höheren Kultur oder als fremde Importware gedeutet; doch fehlen hierfür sehr oft ausreichende Beweise. Man kann sich der Annahme nicht erwehren, daß sie vielmehr in vielen Fällen selbständige Ansätze zu höherer Entwicklung sind“ [1]. Das ist in sehr vorsichtiger und bedingter Form das ehrliche Zugeständnis einer wissenschaftlichen Tatsache, mit welcher die Anthropologie wird rechnen müssen, wenn sie nicht gewissen Vorurteilen und Modetheorien zuliebe die wissenschaftliche Objektivität und Unparteilichkeit zum Opfer bringen will.

Zahlreiche Beispiele für den Glauben an ein höchstes, ganz gutes, meist nicht intensiv verehrtes Wesen bei primitiven Völkern findet man bei Gustav Roskoff in seinem Buche „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker“. — Roskoff ist indessen weit davon entfernt, die daraus sich ergebenden wichtigen Schlüsse zu ziehen, er steht vielmehr noch ganz auf dem Boden der weitverbreiteten Theorie, daß der Glaube an böse Geister und Zauberei den Anfang der Religion bilde (vgl. a. a. O., S. 136). Von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend hat Dr. Wilhelm Schneider ein reiches hierher gehöriges Material von Tatsachen, insbesondere auf Afrika bezüglich, in mehreren Büchern sorgfältig gesammelt und von seinem christlichen Standpunkt aus beleuchtet [2].

---

[1] Den noch folgenden Relativsatz: „welche erst nach dem Durchbruche höherer Sozialformen ethnische Triebkraft erlangen“, habe ich im Text weggelassen, weil er hier unnötig ist und irreführend wirken kann. Von höheren Sozialformen hängt der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen keineswegs ab, wie die Tatsachen und die einleuchtenden Ausführungen Andrew Langs unwiderleglich beweisen.

[2] Vgl. namentlich Wilhelm Schneider, Die Naturvölker. Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen, Paderborn und Münster, 1885. 1886. — Derselbe, Die Religion der afrikanischen Naturvölker, Münster i. W. 1891.

Derjenige Forscher, welcher diesen Glauben zuerst in seiner vollen religionsgeschichtlichen Bedeutung gewürdigt und ihn den sog. animistischen Theorien gegenüber in das rechte Licht gesetzt hat, ist der geistvolle englische Anthropologe Andrew Lang, in der zweiten Hälfte seines hochbedeutsamen Buches „The Making of Religion" (2. Aufl., London 1900). Lang behandelt das Problem mit großer Klarheit, Schärfe und Gründlichkeit. Seine Darlegungen sind fesselnd und überzeugend, nicht selten mit überlegenem Humor gegenüber den Gegnern gewürzt. Er beweist unwiderleglich, daß der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen bei den primitiven Völkern nicht aus der im Seelenglauben wurzelnden Ahnenverehrung abgeleitet werden kann und daß er sich ebensowenig als der höchste Gipfel einer polytheistischen Entwicklung darstellt, da gerade die kulturell niedrigststehenden Völker, die diesen Glauben sehr klar und rein aufweisen, weder die Ahnenverehrung noch einen wirklichen Polytheismus besitzen; daß dieser Glaube aus diesen und anderen Gründen sich vielmehr ganz deutlich als eine durchaus ursprüngliche und selbständige religiöse Konzeption erweist.

Stets ist dies höchste Wesen als gütig und wohlwollend gedacht, in der Regel auch als Hüter und Wahrer der Moralität unter den Menschen; oft auch als Schöpfer der Welt, wenn auch dieser Zug nicht in jedem Falle ausdrücklich bezeugt ist.

Einen höchst ursprünglichen, primitiven Charakter trägt dieser Glaube bei den kulturell so überaus niedrig stehenden Feuerländern. Ein großer schwarzer Mann wandert beständig in den Wäldern und Bergen umher. Er weiß ganz gewiß jedes Wort und jede Handlung der Menschen. Man kann ihm nicht entfliehen und er richtet das Wetter nach dem Verhalten der Menschen ein [1].

Die Australier, die sich ebenfalls auf der allerniedrigsten Stufe menschlicher Kultur befinden und oft irrigerweise zu den religionslosen Völkern gerechnet worden sind, zeigen den Glauben

---

[1] Vgl. A. Lang a. a. O., S. 174, der sich dabei namentlich auf Fitzroys Mitteilungen stützt.

an ein höchstes, schöpferisches, gutes, über die Moralität wachendes Wesen sehr klar und rein. Ihre sehr einfache Lehre von demselben wird in ihren primitiven Mysterien, der sog. Bora, überliefert, über welche wir durch den Engländer Howitt nähere Nachricht haben. Den jungen Leuten werden diese Lehren, die Gebote des höchsten Wesens, bei ihrem Eintritt in den Kreis der Erwachsenen mitgeteilt und eingeschärft, bei welcher Gelegenheit ihnen die beiden Vorderzähne des Oberkiefers ausgeschlagen werden. Dampier, der i. J. 1688 Australien besuchte und den jammervoll niedrigen Kulturzustand seiner Bewohner schildert, berichtet doch, daß sie alles untereinander sehr gerecht und selbstlos teilen; ebenso bemerkt er, daß ihnen allen die Vorderzähne fehlten. Beide Notizen sind wichtig, denn sie sprechen deutlich genug dafür, was man schon a priori vermuten mußte, daß auch damals schon die Bora mit denselben Lehren und Riten bei ihnen existierte, wie heutzutage.

Dies höchste Wesen der Australier empfängt keine Opfergaben, wie die gefürchteten Geister abgeschiedener Menschen, denen blutige und andere Opfer dargebracht werden. Es wird, abgesehen von gewissen Zeremonien der primitiven Mysterien, nur durch Erfüllung seiner moralischen Gebote geehrt. Es herrscht aber auch der Glaube, daß es diejenigen, welche diese Gebote verletzen, streng bestraft, namentlich durch Krankheit oder Tod.

Dieser Glaube findet sich wesentlich übereinstimmend bei allen australischen Stämmen. Der Name des höchsten Wesens lautet bei den einen Daramulun oder Taramullum, bei anderen Bunjil, bei noch anderen Mungan-ngaur; es wird aber auch Herr oder Meister (Biamban) oder Vater (Papang) genannt.

Die moralischen Gebote des Mungan-ngaur, welche den jungen Leuten bei der Initiation eingeschärft werden, bestehen nach Howitts Angaben im folgenden: 1. Auf die alten Leute zu hören und ihnen zu gehorchen; 2. alles, was sie haben, mit ihren Freunden zu teilen; 3. mit ihren Freunden friedlich zu leben; 4. mit Mädchen oder verheirateten Frauen keinen Umgang zu pflegen; 5. die Vorschriften der Speiseenthaltung zu be-

obachten, bis sie durch die alten Leute von denselben befreit werden [1].

Der Zusammenhang dieses einfachen aber bedeutsamen Glaubens mit der Moral ist so klar wie möglich. Ebenso bestimmt hebt er sich von dem Seelen- oder Geisterglauben ab. Dieser hat mit Moral nichts zu tun. Die abgeschiedenen Seelen empfangen Opfergaben, das höchste Wesen durchaus nicht. Jene sind einmal, meist unlängst gestorben, das höchste Wesen war immer da, ist niemals gestorben und wird nie sterben. Vor Europäern halten die Australier ihren Glauben, ihre Lehre, vor allem ihre primitiven Mysterien ängstlich geheim. Es ist Howitt nur mit Mühe gelungen, in dieselben eingeweiht zu werden. Die Australier fürchten nicht ohne Grund den moralisch degenerierenden Einfluß der Europäer auf ihre Jugend und halten darum nur um so mehr auf ihre Bora. Daß sie diesen Glauben und diese Einrichtungen europäischen Einflüssen verdanken, ist vollständig ausgeschlossen. Eine Verehrung längst verstorbener hervorragender Ahnen, einen Heroendienst kennen die Australier ebensowenig wie einen entwickelten Polytheismus, als dessen Gipfel man das höchste Wesen in Anspruch nehmen könnte. Spuren einer einstmaligen höheren Kultur, als deren Überrest sich dieser Glaube ansehen ließe, existieren nicht.

Die Andamanesen, welche man früher auch öfters als ganz religionslos geschildert hat, sind uns jetzt durch die eingehenden Forschungen des Engländers Man besser bekannt. Er lernte ihre Sprache kennen und lebte 11 Jahre unter ihnen, während frühere Beobachter nur zu sehr flüchtigen Wahrnehmungen Gelegenheit hatten, da sich diese Inselbewohner die Fremden energisch vom Leibe hielten, was sich erst ganz neuerdings durch die Anstrengungen der Engländer geändert hat. Darin liegt auch mit eine Gewähr dafür, daß hier von auswärtigen Einflüssen nicht die Rede sein kann. Die Bewohner der Andamanen zeigen nun neben dem typischen Seelen- und Geisterglauben den ebenso typischen Glauben an ein höchstes Wesen, einen Gott, welchen

[1] Vgl. Lang a. a. O., S. 175—182.

sie Puluga nennen. Er ist wie Feuer[1], aber unsichtbar. Er ist nie geboren worden und ist unsterblich. Durch ihn sind alle Dinge geschaffen, außer den Mächten des Bösen. Er kennt sogar die Gedanken des Herzens. Er wird erzürnt durch Sünde oder Unrechttun (yubda), insbesondere durch Unwahrheit, Diebstahl, gröblichen Angriff, Mord, Ehebruch, schlechtes Schneiden des Fleisches und Brennen von Wachs, — das letztere als Verbrechen der Zauberei. Er ist mitleidig gegen die, welche in Schmerz und Elend sind und würdigt sie bisweilen seines Trostes. Er ist Richter über die Seelen, und die Furcht vor künftiger Strafe soll in gewisser Ausdehnung die Handlungsweise der Leute in diesem Leben beeinflussen. Ahnenverehrung ist hier nicht vorhanden und Spuren eines einstmaligen Einflusses seitens christlicher Missionare lassen sich nach Mans Mitteilungen nicht entdecken[2].

Der Nachweis eines auffallend reinen und kräftigen Glaubens an ein höchstes gutes Wesen bei den Andamanesen ist um so wichtiger und bedeutungsvoller, als dieses Volk zu den sog. Pygmäenvölkern gehört, von denen P. Wilhelm Schmidt neuerdings den ganz überzeugenden Beweis geliefert hat, daß sie zu den allerprimitivsten Menschenstämmen gehören, die wir überhaupt kennen. Zu diesen Völkern gehören aber auch die Semang auf der Halbinsel Malakka und auch bei ihnen finden wir denselben Glauben in großer Reinheit und Deutlichkeit. Sein Name ist Kari oder Kare. Er schuf alle Dinge, ließ die Menschen durch ein untergeordnetes Wesen (Ple) schaffen und gab ihnen dann die Seelen. Kari weiß alles Böse, was die Menschen tun und zürnt darüber, zeigt aber auch oft Mitleid mit den Menschen. Er ist der höchste Richter der Seelen, ist Herr über Leben und Tod. Wenn er zürnt, sendet er den Blitz oder andere Strafen usw. Neben diesem Glauben sind Animismus

[1] Ähnlich erscheint auch dem vedischen Sänger Vasishṭha das Antlitz des Varuṇa wie Feuer (RV. 7, 88, 2). Ich erinnere auch an Jehovas Erscheinung im feurigen Busch u. dgl. m.

[2] Lang a. a. O., S. 194. 195. Vgl. jetzt namentlich das wertvolle Buch von P. Wilhelm Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, S. 193—219.

und Ahnendienst kaum vorhanden, spielen jedenfalls eine ganz untergeordnete Rolle. Ähnliches gilt aber auch von den Pygmäenstämmen in Zentralafrika, über die Le Roy und andere berichten. Die Bonipygmäen in Ostafrika verehren Waka, der der Herr ist über alles. Die Ajongo in Westafrika (Gabun) verehren ein höchstes Wesen, das sie Nzambi nennen. Er ist der Herr über alles, hat alles gemacht und geordnet, läßt die Menschen leben und sterben und bestimmt ihr Schicksal nach dem Tode, je nachdem sie gut oder böse gewesen sind. Vor ihm sind wir alle klein. Die Watwa in Urundi wissen von einem höchsten Geist, den sie Indagarra nennen. Er richtet die Menschen nach dem Tode. Die Guten gehen nach oben, wo es ihnen sehr gut geht; die Schlechten nach unten, wo sie es sehr schlecht haben. So berichtet P. van der Burgt. Die Stellung, welche Cagn bei den Buschmännern einnimmt, nähert sich zum mindesten sehr der eines höchsten guten Wesens. Die Identifizierung dieses Cagn mit der Mantisheuschrecke bei Dr. Bleek erscheint nach W. Schmidts Darlegungen als sehr fragwürdig. Gerade das Zeugnis der Pygmäenstämme, dieser primitivsten Menschen, fällt für das hohe Alter des Glaubens an ein höchstes gutes, schöpferisches, über Gut und Böse richtendes Wesen schwer ins Gewicht[1].

Die Dinkas des oberen Nil, die Sir Samuel Baker so leichtfertig für religionslos erklärt hatte, kennen ein höchstes Wesen, das sie Dendid nennen. Er ist der Schöpfer aller Dinge und wird als solcher in alten Liedern besungen. Er ist durch und durch gut, sein ganzes Wesen besteht in Güte und Wohlwollen. Daher kann er nichts Übles tun, obgleich er allmächtig genannt wird. Weil er so gut ist, wird er nicht gefürchtet und man richtet keine Gebete an ihn. Russegger vergleicht daher die Dinkas und alle benachbarten Völker, die einen ähnlichen Glauben haben, den modernen Deisten, da sie ebenso weit entfernt wären vom Atheismus wie von einem Kultus[2]! Von

[1] Vgl. P. Wilhelm Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, S. 219—250.

[2] Vgl. Lang a. a. O., S. 211. 212.

ägyptischem Einfluß, den man gleich hat vermuten wollen, ist keine Spur zu entdecken. Der Glaube dieser Völker hat mit der ägyptischen Religion tatsächlich gar keine Ähnlichkeit.

Die Yao im Südosten von Zentralafrika haben einen ähnlichen Glauben. Ihr Mtanga (auch Mulungu genannt, oder Msimu der große Geist) ist ein uranfängliches Wesen, das die Berge und Ströme geschaffen. Es war da vor den Menschen; ist dem Tode nicht unterworfen, der später in die Welt gekommen; ist gütig und wohltätig; wird nicht durch Opfer geehrt. Gleichwohl steht es im Hintergrunde der Religion, während der Vordergrund von dem Seelen- und Geisterkult eingenommen wird. Hier ist Ahnenverehrung entwickelt, aber jenes Wesen erweist sich doch deutlich als eine ganz andere religiöse Konzeption. Über die Mysterien, die es auch hier gibt, wissen wir leider so gut wie nichts [1].

Wir haben die allgemeinen Urteile von Mungo Park und Livingstone über einen ähnlichen Glauben afrikanischer Volksstämme an ein höchstes Wesen bereits angeführt. Aber auch Waitz konstatiert in seiner Anthropologie der Naturvölker (II, S. 167) bezüglich der großen Negerrasse das überraschende Resultat, daß sich bei Stämmen, wo am wenigsten fremder Einfluß angenommen werden kann, ein Glaube findet, der nicht Monotheismus genannt werden könne, aber doch sich in dieser Richtung bewege: der Glaube, resp. auch die Verehrung eines höchsten Wesens als des Schöpfers, dem jedoch — zum Unterschiede von den vielen Geistern — keine Opfer dargebracht werden (vgl. Lang a. a. O., II, S. 218. 219).

Über Nord- und Südguinea hat Wilson schon im Jahre 1856 höchst interessante derartige Nachweise gegeben. Er fand dort ganz allgemein verbreitet den Glauben an ein großes höchstes Wesen, das alle Dinge gemacht hat und sie erhält. Es wird Schöpfer, Erhalter, Wohltäter, der große Freund genannt. Trotz seiner Güte hat dies Wesen die Ausbreitung der bösen Geister in der Welt nicht verhindert und diesen allein ist der Kult

---

[1] Vgl. Lang a. a. O, S. 212—218.

gewidmet. Es hält sich überhaupt einigermaßen zurückgezogen und fern von den Weltläuften. Höchst wichtig aber ist der Zug, daß dieses höchste Wesen über den Eiden wacht und bei den Gottesurteilen angerufen wird, die Verbrecher zu strafen. Darin tritt das Ethische seiner Natur bedeutsam hervor. Wir hören auch von Mysterien, erfahren aber leider nichts Näheres über dieselben. Unter den Namen Anyambia, Anyambi, Anzambi, Nyambi, Nzambi, Anzam, Nyam, Nzam ist dieses Wesen bei den Fans und allen Bantustämmen der Küste bekannt, und auch der Nyankupon der Goldküste, den Major Ellis ohne irgendwelche Anhaltspunkte, ja geradezu den Tatsachen entgegen, auf christlichen Einfluß zurückführen will, gehört nach Andrew Langs sehr wahrscheinlicher Vermutung in dieselbe Reihe. Mohammedanischer Einfluß ist hier ebensowenig nachzuweisen, wie christlicher. Während die Verehrung Allahs durch immerwährende Gebete kräftig charakterisiert ist, empfängt dieses höchste Wesen so gut wie gar keine. Noch viel weniger Opfer, während z. B. dem bösen Bobowissi an der Goldküste sogar Menschen geopfert werden. Es handelt sich um eine zweifellos genuine und im Grunde sehr einfache religiöse Konzeption, das typische höchste Wesen der niederen Rassen, das hier bei schon etwas vorgeschrittener Kultur gegenüber Geisterdienst und Ahnenverehrung schon etwas mehr in den Hintergrund gedrängt ist, als dies z. B. bei den Australiern der Fall ist.

Bei den Fidschi-Insulanern heißt das höchste Wesen Ndengei oder Degei. Es wird in Gestalt einer Schlange gedacht, ist ewig und schöpferisch. Es empfängt weder Verehrung noch Gaben, wird überhaupt vernachlässigt. Doch werden ihm durch zwei seiner Söhne, eine Art vermittelnder Gottheiten, Gebete zuteil[1]. Ein anderes höchstes Wesen findet sich bei dem Bure-Stamm an der Ra-Küste. Es heißt Tui-Laga, der „Herr des Himmels"[2].

In Amerika begegnet uns Ähnliches. Über die Religion der Eingeborenen von Virginia haben wir schon aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts Nachrichten. Sie verehrten neben

[1] Vgl. Lang a. a. O., S. 211. 212. [2] Vgl. Lang a. a. O., S. 212—218.

dem bösen Oki oder Okeus einen großen guten Gott, der die Welt regiert, der die Sonne scheinen läßt, der den Mond und die Sterne geschaffen hat. Sie nennen ihn Ahone. Während aber dem bösen Okeus, wie dem Bobowissi in Afrika, blutige Opfer gebracht werden, beansprucht der gute und friedliche Gott nichts derartiges. Er bedarf keiner Opfer und erhält sie auch nicht. Der böse Okeus aber hat hier die Sünder zu bestrafen, wie es der Satan des christlichen Glaubens in der Hölle tut[1].

Die Pawnee-Indianer in Nebraska verehren als höchstes Wesen den Tira-wa, den Geist-Vater. Tira-wa hat die Pawnees geschaffen. Er ist die Macht oben, die das All bewegt und alle Dinge überwacht. Er verabscheut den Diebstahl, lobt die Tapferkeit. Er bestraft die Bösen durch Vernichtung, während die Guten bei ihm in seiner himmlischen Behausung wohnen sollen. Er ist allmächtig und heißt auch Atius takawa „unser Vater an allen Orten“. Es werden Gebete an ihn gerichtet und er empfängt auch bei seltenen feierlichen Gelegenheiten ein Stück Rotwild, einen Büffel und Korn. Nur dieser letztere Zug scheint eine spätere Übertragung aus dem Gebiete der Geisterversöhnung, des Seelenkults, wie das bei etwas mehr vorgeschrittener Kultur öfters vorkommt. Die Bezeichnung Tira-wa „Geist-Vater“ deutet in die gleiche Richtung. Bei diesem Volke findet sich schon eine angesehene Priesterschaft entwickelt (vgl. Lang a. a. O., S. 233—236).

Die Schwarzfuß-Indianer glauben an einen Schöpfer, den sie Napi nennen, d. h. der alte Mann. Er ist ein uranfängliches Wesen, ein unsterblicher Mann, der da war, bevor der Tod in die Welt kam. Er schuf alle Dinge. Mann und Weib machte er aus Ton, gab den Menschen auch das Feuer, lehrte sie mancherlei und schärfte ihnen die Pflicht des Gebetes ein. Das Unglück der Indianer ist eine Folge ihres Ungehorsams gegen Napis Gebote. Neben ihm wird auch die Sonne hoch verehrt. Einige wollen sogar Napi mit der Sonne identifizieren, doch ist das nicht wahrscheinlich, da sie beide getrennt angebetet werden. An beide werden täglich Gebete gerichtet (vgl. Lang a. a. O., S. 236—239).

---

[1] Vgl. Lang a. a. O., S. 231.

Die Indianer von Britisch-Guayana haben den Seelen- und Geisterkult, ohne daß sie an eine ewige Fortdauer der abgeschiedenen Seelen glauben. Sie reden aber auch von dem Alten, dem Alten im Himmelland, unserem Schöpfer, unserem Vater, unserem großen Vater. Es liegt auf der Hand, daß dieser Begriff sich nicht aus dem der nur eine begrenzte Zeit fortlebenden Seelen entwickelt haben kann, daß er selbständigen Ursprungs ist (vgl. Lang a. a. O., S. 203—204).

Bei den Peruanern finden wir die Verehrung eines höchsten schöpferischen Wesens neben der Verehrung der Sonne, ähnlich wie bei den Schwarzfuß-Indianern, nur auf einer unvergleichlich viel höheren Kulturstufe. Ihr Pachacamac ist der Schöpfer und Erhalter der Welt. Der Name bedeutet nach Garcilasso de la Vega „Seele der Welt". Diesem Pachacamac werden keine Tempel gebaut, er erhält keine Opfer, hat keine Riten[1]. Dies alles haben wir dagegen bei dem Sonnendienst, mit dem die Incas so fest verwachsen sind, und in der ebenfalls geübten Ahnenverehrung. Aber Pachacamac erscheint doch als die höchste religiöse Konzeption und er schien Cieza de Leon in seiner erhabenen Größe so ähnlich dem christlichen Gott, daß er meinte, der Teufel müsse an dieser Ähnlichkeit schuld sein, es sei ein Betrug des Satans. Und ein Inca war es, von dem berichtet wird, daß er bei einem Sonnenfeste, scharf in die Sonne schauend, die ketzerischen Worte sprach: die ruhelose Sonne müsse einen anderen Herrn haben, mächtiger als sie selbst. Der Pachacamac ohne Tempel und Opfer, und doch erhabenster Schöpfer, geht augenscheinlich auf die Gestalt des höchsten Wesens zurück, wie wir sie bei so vielen Völkern der untersten Kulturstufe antreffen (vgl. Lang a. a. O., S. 239f.).

---

[1] Eine einzige Ausnahme erwähnt Garcilasso, einen Tempel des Pachacamac, der aber nicht von einem Inca erbaut war. Er fand sich bei den Yuncas und dort erhielt P. sogar Menschenopfer. Die Yuncas hatten von diesem Gott der Incas gehört, griffen seinen Namen auf und bauten ihm einen Tempel, ohne von seinem Wesen etwas zu verstehen. Es ist ein Fall der Übertragung aus dem Gebiete des Seelenkultus in das Gebiet des höchsten Wesens, hier auf Mißverständnis beruhend (vgl. Lang a. a. O., S. 240).

J. H. Gybbon Spilsbury, der über dreißig Jahre lang die hauptsächlichsten Eingeborenenstämme von Südamerika bereist und studiert hat, stellt es als anerkannte Tatsache hin, daß die Vorstellung eines großen Geistes und Schöpfers aller Dinge unter denselben allgemein verbreitet sei, sowohl unter den mehr oder weniger zivilisierten, wie unter den wilden [1].

Ich muß mich mit dieser kurzen Skizzierung einiger hauptsächlich von Lang und W. Schmidt gegebenen Beispiele begnügen und will nur noch etwas Entsprechendes aus dem von Lang fast gar nicht berührten asiatischen Gebiete anführen.

Leopold von Schrenck, der 1854—56 am Amur hauptsächlich unter den Giljaken lebte und dieselben gründlich kennen lernte, hat uns einige interessante Aufzeichnungen über die religiösen Vorstellungen dieses Naturvolkes hinterlassen. Sie haben eine dunkle, schwache Vorstellung von einem höchsten Wesen, das sie Yzigy nennen oder auch Kingulâtsch, d. h. der Gute, weil ihm „das Attribut des Guten in vollem Maße und ohne alle Beimischung von Bösem zukommt". Es ist aber eine abstrakte, leere Vorstellung, die nicht wirklich in das Leben, in die Gebräuche und Sitten der Giljaken eingreift. Sie haben zwar ein Wort für Beten (mjagratsch), behaupten aber, daß sie nicht beteten. Daneben aber glauben sie sich von allen möglichen bösen, feindlichen Mächten umgeben, denen sie mit schamanistischen Bräuchen, Amuletten, hölzernen Tier- und Menschenfiguren, einem rohen Kultus, zur Abwehr und Fernhaltung derselben, zu begegnen suchen. Schrenck findet darin „einen merkwürdigen, ungeheuren Widerspruch in den religiösen Vorstellungen der Giljaken" und kommt zu dem Schluß: „Es handelt sich überhaupt um zwei voneinander völlig abgetrennte, miteinander in keiner Verbindung stehende und auch historisch verschiedene Vorstellungen" [2]. — Damit hat dieser feine und vorurteilsfreie

[1] Vgl. Transactions of the third International Congress for the History of Religions, Oxford 1908, Vol. I, p. 92.

[2] Vgl. Leopold von Schrenck, Reisen und Forschungen im Amurlande in den Jahren 1854—56, Bd. III, 3. Lief. (die Völker des Amurlandes, St. Petersburg 1895), S. 739—741.

Beobachter zu einer Zeit, wo es die heutigen Kontroversen der Anthropologie noch gar nicht gab, wie ich meine, den Nagel auf den Kopf getroffen. Die Vorstellung der Giljaken von einem höchsten, ganz guten Wesen ist gerade in ihrer Blässe und Leerheit typisch für ein Naturvolk und sie läßt sich als eine religiöse Konzeption erkennen, die mit der Vorstellung von allerlei bösen Geistern und Mächten in der Natur durchaus nicht verwandt und in ihrem Ursprung total von ihr verschieden ist.

In roherer Form findet sich eine doch wohl verwandte Vorstellung bei den Kamtschadalen, wie K. v. Ditmar berichtet, der in den Jahren 1881—85 Kamtschatka erforschte. Ihr Hauptgott Kukh residiert mit seiner Familie auf den Gipfeln hoher Vulkane. Er und die Seinigen leben in ewiger Abgeschiedenheit und Machtlosigkeit, werden daher wenig beachtet, ja sogar verlacht und verspottet, weil sie das Land so unpraktisch erschaffen hätten, mit seinen hohen Bergen, Eis und Schnee. Dagegen wird der böse Dämon Ssossetschelk sehr energisch berücksichtigt, da er die Menschen fortwährend stören und schädigen kann. Ihm muß man daher opfern und ihn durch Schamanen zu versöhnen suchen [1].

Nicht selten vermischt sich die Vorstellung von dem höchsten Wesen mit der Vorstellung von dem Himmel, seinem Wohnsitz. Typisch dafür ist der Glaube der Annamiten im Tal von Nguon-Son, der von L. Cadière geschildert ist. Sie haben den Seelenkult und die Verehrung gütiger Genien, welche die Dörfer beschützen. Sie haben aber auch die Vorstellung von dem Himmel, Tròi, welche sich im Bewußtsein und in der Sprache der Annamiten verworren abzeichnet als entsprechend einem mehr oder weniger persönlichen Wesen, das die Welt regiert und über die menschlichen Handlungen Richter ist [2].

---

[1] Vgl. Karl von Ditmar, Reisen und Aufenthalt in Kamtschatka in den Jahren 1851—55, T. I, S. 409 (St. Petersburg 1890).

[2] „L'idée du Ciel, Tròi, qui se dessine confusément dans la conscience et dans la langue des Annamites comme correspondant à une entité plus ou moins personnelle, dirigeant le monde et juge des actions humaines." L. Cadière, Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon-Son

Ebenso vermischt sich bei den Chinesen die Vorstellung von dem Himmel mit der Vorstellung von dem Himmelsherrn oder Himmelskaiser, der ohne Zweifel dem höchsten Wesen der primitiven Völker entspricht. Ähnliches ist öfters vorgekommen (und wird uns späterhin noch mehr beschäftigen). — Eine Entwicklung in anderer Richtung ist es, wenn das zunächst unbestimmt, nur als groß, gut, mächtig gefaßte höchste Wesen durch Übertragung vom Seelenglauben her zum „großen Geiste" wird, wie ihn z. B. viele Indianerstämme verehren. Die Zurückführung dieses letzteren auf europäischen Einfluß ist doktrinäre Konstruktion.

Der Glaube der primitiven Völker an ein höchstes Wesen, der sich weder aus der Naturverehrung noch aus dem Seelenkult ableiten läßt, stellt offensichtlich eine ganz besondere, selbständige, hochwichtige religiöse Konzeption dar. Wir entdecken hier eine dritte mächtige Wurzel der Religion. Die Grundvorstellung ist die eines höchsten, durchaus guten, mächtigen Wesens, das in seiner Natur — ob geistleiblich oder geistig — zunächst unbestimmt bleibt; doch war es immer da, ist nie gestorben und wird auch nie sterben, kann also nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein. Dies höchste Wesen wird zugleich vielfach als Schöpfer der Welt gedacht, Schöpfer der Menschen und ihr Freund, ihr Vater. Es findet sich ferner gerade bei Völkern auf der allerniedrigsten Kulturstufe, wie den Australiern, Feuerländern, Andamanesen, die Vorstellung, daß dieses höchste gute Wesen auch von den Menschen ein entsprechendes, gutes, moralisches Verhalten fordere, daß es die Handlungen der Menschen überwache, alles sehe und wisse, das Gute belohne, das Böse bestrafe usw. Diese Vorstellung erscheint bei anderen Völkern wie den Giljaken und manchen afrikanischen Stämmen so abgeschwächt und abgeblaßt, daß eigentlich nur noch die Vorstellung der reinen Güte jenes höchsten Wesens übrigbleibt, an welcher freilich durchweg und überall festgehalten wird. Es kann das höchste Wesen aber, als untätig und machtlos neben

---

(Annam) im Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Tome 1er, No. 2, Avril 1901 (Hanoi 1901).

den mächtigen und gefährlichen bösen Geistern angesehen, bei rohen Völkern geradezu zum Spott werden, wie z. B. bei den Kamtschadalen. Es ist aber auch eine Entwicklung in anderen Richtungen möglich. Die Vorstellung des höchsten Wesens kann der inzwischen entwickelten Vorstellung von Seelen und Geistern ohne Körper angeähnlicht werden, es kann zum großen Geiste werden, und diese Entwicklung ist sogar die Regel bei vorschreitender Kultur. Sie ist um so natürlicher, als ja das höchste Wesen groß und mächtig gedacht, aber doch den Blicken der Menschen nicht sichtbar ist. Es werden dann oft auch die im Seelen- und Geisterkult entwickelten Spenden von blutigen und unblutigen Opfern auf dasselbe übertragen. Dieser große Geist kann aber, da er doch Schöpfer und also Vater der Welt und der Menschen ist, auch geradezu als Urvater des Menschengeschlechts, als der erste Vorfahr, der älteste Ahne gefaßt werden, namentlich dort, wo sich eine eigentliche Ahnenverehrung entwickelt hat. Wo man gute und mächtige, hilfreiche Geister abgeschiedener Menschen verehrte, konnte, ja mußte der durchaus und rein gute, höchste, der große Geist naturgemäß an ihre Spitze treten. So ist wohl der Unkulunkulu der Zulus zu fassen.

Die Vorstellung des höchsten Wesens kann aber auch mit dem Himmel in Zusammenhang gebracht werden und dadurch mit noch einer anderen Wurzel der Religion, der Naturanschauung und Naturverehrung verwachsen. Der Himmel, die höchste, erhabenste, herrlichste Stätte, die sich der menschlichen Wahrnehmung darbietet, wird naturgemäß als Wohnsitz des höchsten Wesens gefaßt und kann, da die Naturanschauung mächtig und groß ist, dann geradezu mit diesem höchsten Wesen zusammenwachsen oder doch wenigstens nicht mehr klar von ihm gesondert werden, wie das bei Annamiten und Chinesen und noch vielen anderen Völkern, ja auch bei den Ariern — setze ich vorausgreifend hinzu — der Fall ist.

Denkt man sich nun das höchste, gute, schöpferische Wesen als großen Geist, den man mit Opfer und Gebet ehren muß, als Vater der Welt und des Menschengeschlechts, im Himmel wohnend oder gar geradezu „Himmel" genannt,

mit ihm quasi-identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Geisterkult und Glaube an ein höchstes gutes Wesen, zusammengewachsen und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Dieses Ziel der Entwicklung sehen wir in der Tat an manchen Punkten der Erde erreicht.

Doch wir wollen für jetzt noch einmal zurückgreifen auf den Anfang, auf den Ursprung der eben kennen gelernten dritten großen Wurzel der Religion, die Vorstellung von dem höchsten Wesen. Wie können wir uns die uranfängliche Entstehung einer solchen Vorstellung denken?

Vor allem müssen wir festhalten, daß das höchste Wesen als durchgehenden Hauptzug seines Charakters bei allen primitiven Völkern denjenigen der reinen Güte aufweist, — daß es Güte, Wohlwollen, Freundlichkeit, Reinheit, Selbstverleugnung, Liebe will und vertritt. Welche Variationen sich sonst auch finden mögen, dieser Kern seiner Natur ist überall als solcher erkennbar. Von ihm müssen wir daher ausgehen. Wir finden ferner gerade bei den allerprimitivsten Völkern, wie den Australiern, Andamanesen, Feuerländern u. a., den festen Glauben, daß die Gebote der Moral den Willen dieses höchsten Wesens darstellen, seine Gebote und Forderungen sind. Bei anderen Völkern ist dieser Glaube sehr abgeblaßt, doch bezeugt die Tatsache der weithin verbreiteten Gottesurteile, daß an eine höhere Macht geglaubt wird, welche die Guten und Unschuldigen beschützt, die Bösen der Strafe überliefert. Endlich wird bei vielen Völkern das höchste Wesen zugleich auch als Schöpfer der Welt und der Menschen gefaßt.

Doch wie kam der Urmensch zu diesem Glauben, der so ganz und gar den landläufigen Theorien widerspricht, nach welchen Moral und Religion ursprünglich nichts miteinander zu schaffen haben?

Aus dem Tierreich waren die Untermenschen emporgestiegen. Tief und fest aber ruhen im Tierreich schon die Wurzeln der

Ethik, als Instinkt der Liebe, der gegenseitigen Hilfe [1], der Unterordnung unter gemeinsame Zwecke, als Instinkt der Selbstverleugnung, der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung. Der übermächtige Fortpflanzungstrieb läßt das Individuum im gegebenen Falle unweigerlich in den Tod gehen. Es stirbt, um sein Geschlecht zu erhalten, wenn auch dessen nicht bewußt. Der Instinkt der Mutterliebe läßt das Muttertier sich für seine Jungen opfern. Der Vogel fliegt in sein brennendes Nest, um noch sterbend mit seinen Flügeln die sterbenden Jungen zu decken. Die angegriffenen Ameisen retten nicht sich, sondern die junge Brut ihres Stammes, die sie nicht einmal selbst erzeugt haben. Die Mitglieder tierischer Gemeinschaften verteidigen todesmutig, selbstaufopfernd ihre Herde, ihren Stamm, ihren Staat, ihre gemeinsame Wohnstätte. Wir sehen sie den gemeinsamen Besitz friedlich und gerecht untereinander verteilen. Selbst eine geregelte Verteilung des Geschlechtslebens findet sich bei manchen Tieren und viele müssen im Interesse der Gattung auf die sexuellen Freuden verzichten. Neben dem roh-egoistischen Triebe der Selbsterhaltung, sogar auf Kosten anderer, steht dieser mächtige Trieb der Selbstaufopferung im Interesse anderer, im Interesse der Gattung, der altruistische Trieb, als eine ebenso sichere Tatsache unerschütterlich fest, schon für das Tierreich. Wo dieser Trieb herstammt, haben wir hier nicht zu untersuchen doch daß er da ist und mächtig waltet, steht zweifellos fest.

Wenn nun jene Untermenschen, aus tierischer Dumpfheit zum Denken erwachend, diesen Trieb an sich und anderen wahrnahmen, wenn sie dessen innewurden, wie sehr derselbe dem Interesse des Individuums widerstreitet, und wenn sie ihn dennoch mit der ganzen Macht eines noch tierischen Instinktes in ihrem Innern wirken fühlten, da mochten sie sich wohl wundern, da mochten sie fragen: Warum tun wir so? warum müssen wir so tun? Und die einfache Antwort, die sie sich gaben und geben mußten, da kein äußerer Zwang sich entdecken ließ, war diese:

[1] Vgl. ein reiches Material über diesen Gegenstand in dem Buche von Peter Kropotkin, Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung (deutsch von Gustav Landauer), Leipzig 1904. (Das Original ist englisch: Mutual aid).

Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der da will, daß wir so handeln! Er ist nicht zu sehen, doch es muß ein Großer, ein Mächtiger sein, der Größte und Höchste, da alle seinem Willen folgen müssen, auch ohne ihn zu sehen oder zu hören. Und wenn sie, die Welt und sich selber betrachtend, den ebenso einfachen Gedanken faßten: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der das alles gemacht hat! Die Sonne mit ihrer wohltuenden Wärme, den Wald mit seinen Früchten und Tieren, den Strom mit seinen Fischen usw. — auch dieser darum der Größte, der Mächtigste, der Höchste, und gut und freundlich, weil er so viel Gutes für uns gemacht hat — da lag der Gedanke nahe: Der Eine, der dies alles gemacht hat, der Höchste, der Gute, der ist es auch, nach dessen Willen wir so und so handeln müssen: den Alten gehorchen, mit den Freunden teilen, sie nicht verletzen, die Unsrigen tapfer verteidigen usw. Das war das höchste, gute Wesen, der Urquell des guten, selbstverleugnenden Handelns, der Wächter über das Tun der Menschen. Als unsere Ahnen, vielleicht in langsam vorschreitender Entwicklung, vielleicht plötzlich erleuchtet durch Geistesblitze höher beanlagter, vorgeschrittener Individuen, diesen Gedanken des einen, höchsten, guten, das Gute wollenden und fordernden Wesens faßten, das war die große Geburtsstunde der Menschheit als Menschheit, die eigentliche Geburtsstunde der Religion, und mit eins auch die der Moral im menschlichen Verstande des Wortes.

ANHANG.

In den Transactions of the third International Congress for the History of Religion, der zu Oxford i. J. 1908 abgehalten wurde, finden wir Vol. I S. 21—32 die Rede abgedruckt, welche E. S. Hartland, als Präsident der Sektion für Religionen einer niederen Kulturstufe, bei Eröffnung der Sitzungen gehalten hat. In dieser Rede kommt Hartland auch auf die Frage nach dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den primitiven Völkern zu sprechen. Er hebt hervor, daß die Mitteilungen der verschiedenen Beobachter über diesen Punkt vielfach voneinander abweichen, und spricht seine eigene Meinung dahin aus, daß das religiöse Denken der primitiven Völker zu vage und unbestimmt sei, um einen solchen Glauben wahrscheinlich zu machen. Ja, „it exhibits a condition of mind incompatible with the

existence of a relatively Supreme Being as a savage dogma, but holding in solution possibilities, which an elevation of culture may precipitate in more or less definite and systematic form" (a. a. O. p. 27).

Nach Hartlands Ansicht sah sich der primitive Mensch von Kräften und Erscheinungen umgeben, die er als Persönlichkeiten faßte, oder auch in allgemeiner und unbestimmter Form als Kräfte oder potentialities — wie H. sich ausdrückt —, welche letztere Anschauung er durch den Hinweis auf die bekannten Begriffe des orenda bei den Irokesen, des wakan bei den Sioux, manitowi bei den Algonkins näher erläutert. Die Möglichkeit, daß aus diesen, von dem primitiven Menschen geglaubten Persönlichkeiten oder Kräften mit der Zeit sich eine als besonders wichtig in den Vordergrund stellte und die andern mehr und mehr überragte, will er nicht in Abrede stellen: „It might thus develop into a Bunjil or a Puluga. But our information does not at present enable us to assert that this was by any means the invariable course of human thought" (a. a. O. p. 32).

In dieser Auseinandersetzung ist der wichtigste Punkt, der das höchste gute Wesen charakterisiert, überhaupt unerwähnt geblieben. Das ist sein ethischer Kern, den ich oben zu beleuchten gesucht habe und weiter unten noch mehr beleuchten werde. Es handelt sich bei diesem Glauben überhaupt nicht um ein bloß relativ stärkeres Hervortreten einer geglaubten übernatürlichen Person oder Macht, sondern um eine qualitativ ganz andere Vorstellung, die — wie ich zu zeigen gesucht habe — einer spezifisch verschiedenen Wurzel der Religion entstammt. Dies ist der springende Punkt, der Hartland entgangen zu sein scheint.

Die ganze Frage nach dem so überaus wichtigen Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den primitiven Völkern ist neuerdings eingehend, im Anschluß an Andrew Langs Forschungen, mit vollster Beherrschung des ethnologischen Materials, untersucht worden, von P. Wilhelm Schmidt in seinem Buche „Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie, I. historisch-kritischer Teil, Münster i. W. 1912". Andrew Langs Aufstellungen werden hier genau geprüft und mit sehr gewichtigen Gründen unterstützt. Schon vorher hatte P. Wilhelm Schmidt, wie bereits erwähnt, durch sein Buch über die Pygmäen den Nachweis geliefert, daß gerade bei den primitivsten Menschenstämmen der Glaube an ein höchstes gutes schöpferisches Wesen in sehr einfacher, aber auch durchaus klarer Form vorhanden ist. Bei andern Primitiven, die in der Entwicklung schon weiter fortgeschritten sind, ist derselbe ebenfalls vorhanden, wenn auch vielfach verdunkelt, entstellt oder verblaßt; bei andern solchen ist er ganz verloren oder doch nicht beobachtet. In den Anfangsstadien menschlicher Kulturentwicklung ist der Glaube jedenfalls vielfach nachgewiesen.

Es muß, wie ich meine, überhaupt mit dem Vorurteil gebrochen werden, daß einfache, große, folgenreiche Erkenntnisse nicht schon auf frühen und

frühesten Kulturstufen der Menschheit erfaßt werden können. Wem es auffallend ist, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen schon bei primitiven und primitivsten Menschen sich findet, den möchte ich unter andrem an die merkwürdige Tatsache erinnern, daß die tiefsten philosophischen Erkenntnisse der Inder, rein intuitiv gewonnen, fast am Anfang der indischen Kulturentwicklung schon fertig dastehen, in den ältesten Upanishaden, welche etwa zwischen 1000—800 Jahre vor Chr. entstanden, von dem ältesten Denkmal indischer Kultur, dem Rigveda, noch nicht weit entfernt sind und mit einigen grundlegenden Gedanken,[1] wie Deussen klar gezeigt hat, bis in den Rigveda zurückreichen. Die ganze darauf folgende, mehrtausendjährige Kulturentwicklung der Inder, so groß und reich dieselbe auch ist, reich auch gerade auf philosophischem Gebiete, hat doch nichts aufzuweisen, was den großen grundlegenden Ideen jener Upanishaden gleichkäme oder gar sie überböte. Einfache, große, ja geniale Erkenntnisse sind — das lernen wir deutlich daraus — schon in sehr frühen Stadien der Kulturentwicklung sehr wohl möglich. Das Wunder des Menschengeistes besteht bereits am Anfang der Menschheitsentwicklung.

Auch die Kunst bietet interessante Analogien. Am Anfang der griechischen Literaturgeschichte stehen Ilias und Odyssee, die unerreichbar vollendetsten Epen aller Zeiten und aller Völker, — geschaffen in einer Zeit, wo die Griechen überhaupt noch nicht in das Licht der Geschichte getreten waren, — einer Zeit, die unmittelbar auf die sogenannte Prähistorie folgt. Die ganze Genialität des Griechenvolkes tritt uns schon in den homerischen Epen entgegen, die in ihrer Art durch keinerlei Kulturleistung der folgenden Jahrhunderte übertroffen werden, so groß und bedeutend diese im übrigen zweifellos sind. Das Wunder des Griechengeistes sehen wir in seiner ganzen Größe schon im Homer vor uns, das Wunder des Indergeistes im Rigveda und in den Upanishaden, das Wunder des Menschengeistes in dem großen Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei primitiven und primitivsten Völkern.

Und gehen wir noch weit über Homer zurück. Es müssen durchaus geniale Kräfte des Menschengeistes gewesen sein, die in ganz altersgrauer, prähistorischer Zeit den Mythus, oder richtiger jene Summe von Mythen geschaffen haben, welche dann durch Jahrtausende hindurch bis auf den heutigen Tag ein Gegenstand der Bewunderung und eine unversiegbar fruchtbare Quelle immer neuer dichterischer und bildnerischer Schöpfungen gewesen sind; jene uralten Mythen, aus denen noch ein Richard Wagner seine wunderbaren Dramen aufzubauen vermochte. Es liegt nicht der geringste Grund vor, warum nicht ebenso auch religiöse Genies der Urzeit den gewiß fundamental wichtigen, aber gewiß auch höchst einfachen Glauben an ein höchstes gutes schöpferisches Wesen fassen konnten, für dessen Existenz in den Anfangsstadien der Menschheitsentwicklung so viele, klare und kaum zu widerlegende Tatsachen sprechen.

DIE DREIFACHE WURZEL DER RELIGION.

WIR haben den Glauben an ein höchstes, gutes, das Gute forderndes, schöpferisches Wesen als die dritte große Wurzel der Religion kennen gelernt. Wie er entstanden, wie er entsprungen, das wollen wir nicht Offenbarung nennen. Das Wort ist gar zu viel mißbraucht, es würde uns ein Heer von Mißverständnissen zuziehen. Es war Erfahrung, innere wie auch äußere Erfahrung, und dazutretend jene Erleuchtung, die wir wieder und wieder im Verlaufe ihrer Entwicklung in der Menschheit aufblitzen sehen, sie vorwärts bringend, sie aufwärts hebend. Dieselbe Erleuchtung, wie sie sich in den großen neuen Gedanken und Schöpfungen der Genies fort und fort betätigt.

Man hat neuerdings, nach Bastians Vorgang, viel von Elementargedanken des Menschengeschlechtes geredet. Der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen ist meines Erachtens ein solcher Elementargedanke, ja der vornehmste von ihnen allen. Er hat mit den anderen Elementargedanken auch das gemein, daß er bis auf den heutigen Tag sich immer wieder neu erzeugt, immer wieder neu ersteht. Allen Mächten zum Trotz, die ihn bekämpfen und unterdrücken, lassen innere und äußere Erfahrung und dazutretende Erleuchtung diesen Glauben immer wieder entstehen und sich behaupten.

Naturverehrung und Seelenkult, die beiden zuerst von uns betrachteten Wurzeln der Religion, ruhen, wie wir gesehen haben, auf den großen Tatsachen von Leben und Tod in Natur und Menschenwelt und ziehen aus denselben fort und fort ihre Nahrung. Ein ganz anderes Gebiet ist es, in welchem die dritte, die wichtigste und vornehmste Wurzel der Religion, der Glaube an

ein höchstes, durchaus gutes, über der Moral wachendes Wesen, ihren Ursprung nimmt.

Es war der Blick in das eigene Innere, in die Tiefe des eigenen Wesens, welcher den Menschen zu diesem Glauben gelangen ließ. Er sah und fühlte in sich neben dem egoistischen den altruistischen Trieb, neben dem Triebe der Selbsterhaltung, des individuellen Egoismus, den Trieb zur Erhaltung und Förderung seiner Geschlechtsgenossen, auch mit Aufopferung der eigenen persönlichen Interessen, ja des eigenen Lebens, — beide Triebe oft miteinander streitend, beide mit der ganzen Macht eines dunklen, noch tierischen Instinktes wirkend. Noch erstreckte sich der altruistische Trieb keineswegs auf alle Menschen, geschweige denn auf alle lebenden Wesen, sondern nur auf die Glieder der Familie, die Geschlechts- und Stammesgenossen. Es war wirklich nur N ä c h s t e n liebe, aber es war doch schon L i e b e, — Liebe, die die eigenen Interessen, ja das eigene Leben den andern zum Opfer zu bringen fähig war. Der egoistische Trieb war dem Menschen unmittelbar verständlich und bedurfte keiner Erklärung, der altruistische dagegen war etwas Seltsames, Wunderbares. Es war nicht der eigene Wille, es mußte der Wille eines höheren, mächtigen Wesens sein, das ihn als Gebot und Gesetz in das Herz des Menschen gepflanzt, oder, wie man nun auch bald annehmen mochte, den Vätern, den Alten verkündigt und eingeschärft hatte. So ist die Moral, die schon im Tierreich wurzelt, der Altruismus, die Nächstenliebe, die schon der Untermensch kannte, der Boden, aus welchem der Glaube an ein höchstes moralisches Wesen, diese mächtige Wurzel der Religion aufsproßte. Wenn K a n t die Religion definiert als die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, so hat er damit mit großer Klarheit und Entschiedenheit den Finger auf diese wichtigste Wurzel der Religion gelegt, ohne daß damit gesagt wäre, daß diejenigen unrecht hätten, welche die Wurzel der Religion in der Naturanschauung und Naturverehrung oder in Seelenglauben und Seelenkult suchen. Alle drei sind mächtige große Wurzeln der Religion, selbständigen Ursprungs, doch sich vielfach verschlingend und zusammenwachsend.

Jene Wahrnehmung der beiden, oft feindlich miteinander streitenden Triebe im Innern des Menschen, des egoistischen und des altruistischen, ist sich gleich geblieben durch die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit, bis auf den heutigen Tag und bildet fort und fort die Quelle derselben Gedanken, desselben Glaubens. Mochte die Nächstenliebe der Urzeit sich erweitern zur allgemeinen Menschenliebe, zur Liebe sogar gegen alle lebenden Wesen, sie blieb im Grunde doch immer dieselbe, nur höher entwickelt. Der Apostel Paulus gibt dem Problem in seiner Weise klaren Ausdruck, wenn er Röm. 7, 22. 23 sagt: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.“

Der Apostel unterscheidet also das Gesetz in den Gliedern von dem Gesetz im Gemüte. Das erste ist das Gesetz der Sünde, das andere das Gesetz Gottes. Die Urmenschen nannten es das Gebot des höchsten Wesens, und das war im Grunde dasselbe. Gut nannten sie, was die Interessen der Familie, der Geschlechts- und Stammesgenossen förderte, böse dasjenige, was diese Interessen schädigte. Dieser Gegensatz des Egoistischen und Altruistischen wirkt und waltet schon im Tierreich. Der Mensch unterscheidet sich nur dadurch vom Tiere und erhob sich dadurch über dasselbe, daß ihm dieser Gegensatz zum vollen Bewußtsein kam und daß er den altruistischen Trieb als den Willen einer außer ihm stehenden höheren Macht, eines höchsten Wesens erkannte und glaubte. Und es war das der Anfang einer gewaltigen Entwicklung.

Das Altruistische, das Gute, die selbstverleugnende Liebe zur Familie, zu den Geschlechts- und Stammesgenossen, war der Wille eines höheren, eines höchsten Wesens. So war es natürlich, daß der Mensch sich dies Wesen selbst als durchaus gut und liebreich dachte, und in der Tat erscheint dies als der durch alle Wandlungen hindurch sich gleichbleibende Zug in der Natur dieses Wesens bei allen Völkern, — der einzige, den man als konstant bezeichnen darf.

Es war aber auch natürlich, daß sich diese Idee mit derjenigen eines Schöpfers verband. Wie der Mensch sich seine Waffen, Kleider, Geräte und Wohnungen macht, so mußte doch auch Einer da sein, der die wärmende Sonne, die nährenden Früchte und Wurzeln, die nützlichen Tiere, das Wasser und Feuer, ja die Menschen selbst gemacht, und dieser Eine mußte sehr gut und freundlich sein, daß er soviel Gutes gemacht hatte. Das mußte dasselbe Wesen sein, das von den Menschen ein gutes, selbstverleugnendes Verhalten forderte. Das viele Schlimme, Schädliche, Gefährliche in der Natur schrieb man anderen, bösen, feindlichen Mächten zu und faßte gewiß zunächst noch nicht den Gedanken eines Schöpfers aller Wesen, Dinge und Kräfte, der dann auch an dem Bösen und Feindlichen schuld sein müßte. Wann dies letztere Problem die Menschen zu beunruhigen begann, wissen wir nicht. Doch ist es wahrscheinlich, daß das höchste gute Wesen zu Anfang nur als der Schöpfer des Guten in der Welt gedacht wurde, ohne daß natürlicherweise dieser Gedanke philosophisch klar in seine Konsequenzen hinein verfolgt wurde.

Das Altruistische, das Gute, die gegenseitige Hilfe, die Liebe zum Nächsten erscheint nach alledem deutlich als das Prinzip, in welchem dieser wichtige Glaube an ein höchstes Wesen wurzelt.

Es zeigt sich aber etwas Wunderbares, wenn wir dies Prinzip der Liebe zusammenhalten mit dem des Lebens und des Todes, in welchem die anderen beiden Wurzeln der Religion als ihrem Mutterboden ruhen. Denn Leben und Tod gehen in der Liebe als eine höhere Einheit auf. Liebe ist Leben und schafft Leben, aber Liebe geht auch in den Tod und treibt in den Tod, um neues Leben zu schaffen, zu zeugen, ein neues, reicheres und schöneres Leben. Dies Gesetz wirkt schon im Tierreich, es wirkt in immer größerer Ausdehnung und in immer geistigeren Formen in der Menschenwelt; es weist noch weiter hinauf, und vorwärts, in höhere Regionen.

Schon die geschlechtliche Liebe offenbart uns dies Phänomen. Für manches Tier ist die Begattung gleichbedeutend mit Tod.

Es liebt, es stirbt, aber das neue Leben ist gesichert. Manch anderes Tier kämpft tapfer und todesmutig um den Preis dieser Liebe. Selbst zarte und scheue Tiere werden kühn und todesverachtend, wenn es diesen Preis gilt. Und unzählige von ihnen sterben auf dem Wege zu diesem Ziel, — sterben für ihre Liebe. Andere sterben, wenn sie ihren monogamisch verbundenen Gatten verloren haben, — auch sie müssen sterben, weil sie lieben. Und im Menschengeschlechte wissen die Dichter keinen höheren Preis zu singen, als die Liebe von Mann und Weib, die dem Tode furchtlos ins Auge schaut; die Liebe, die gern das Leben opfert, die freudig, ja triumphierend in den Tod geht. Es ist dieselbe Liebe, die Nanna mit Baldur sich verbrennen läßt, die Brünhild zwingt, sich jauchzend in Siegfrieds Scheiterhaufen zu stürzen. Mag es dem kalten, nüchternen Verstande zwecklos und töricht erscheinen, wir fühlen uns dennoch von erhabenster Rührung ergriffen, weil wir sehen und fühlen, daß hier ein Höheres, ein Höchstes, ein Herrliches wirkt, neben dem der Verstand nur als ein ärmlicher Geselle dasteht. Und auch dort, wo es nicht um physisches Sterben sich handelt, offenbart sich hundert- und tausendmal dasselbe Phänomen. Die große Liebe von Mann und Weib besteht ja in der freudigen vollen Hingabe und Aufopferung der Persönlichkeit, und es spielt sich bei solcher Liebe oft auf geistigem Gebiete ein vielfach erneutes, ein hundert- und tausendfaches Sterben ab, das nicht minder schwer und bitter ist, als der physische Tod, das aber auch ein freudiges, triumphierendes Sterben sein kann, wenn echte Liebe dazu führt und zwingt. Von dieser großen, herrlichen Liebe dürfen wir in Dichterworten sagen:

> Lieb' ist Leben, Lieb' ist Tod,
> Lieb' ist himmlisch Morgenrot;
> Lieb' ist Lust und Schmerz zugleich,
> Lieb' ist Tod und Himmelreich;
> In der Lieb' sich hinzugeben,
> Sterben heißt's und selig leben.

In prosaische Formel gefaßt aber können wir den Satz aufstellen: Liebe ist die höhere Einheit von Leben und Tod.

Und was von der geschlechtlichen Liebe schon gilt, deren Preis doch noch mit physischer Wonne verknüpft ist, das muß erst recht von einer noch höheren, reineren, selbstloseren, geistiger gearteten Liebe gelten: von der selbstverleugnenden Mutterliebe, der Liebe der Eltern zu den Kindern; von der tapferen, todesmutigen Liebe, die im Kampf für Familie, Stamm und Geschlecht sterben läßt; von dem großen Mitleid, der Barmherzigkeit, die sich hingibt und opfert für das Elend des anderen. Immer wieder heißt es: Lieben, Leben und Sterben, — Liebe schafft Leben, Liebe lehrt sterben, sie sind Eins in einem höheren Sinne [1].

In dem wunderbaren Dreiklang Liebe, Leben und Tod — Liebe, Tod und Leben — liegt das höchste und das tiefste Geheimnis der Weltentwicklung verborgen. Und diese drei sind es, aus denen die drei großen Wurzeln der Religion erwachsen! Wahrlich, wunderbar und des Nachdenkens wert!

Die Liebe aber ist die größeste unter ihnen — möchte man auch hier noch mit dem Apostel hinzusetzen.

Diejenigen aber, welche vom religiösen Standpunkt aus daran Anstoß nehmen möchten, daß ich hier die Menschheit und ihre Religion allzu nah an das Tierreich gerückt habe, ja die Wurzeln der Religion und Moral bis ins Tierreich hinunter verfolgt habe, möchte ich noch einmal auf den Apostel Paulus weisen, der im achten Kapitel des Römerbriefes auch die Kreatur, d. i. die Tierwelt, in die zu Gott aufstrebende Weltentwicklung mit hineinzieht. Nachdem er im siebenten Kapitel die vorhin zitierten Worte von dem Gesetz der Sünde in unseren Gliedern und dem Gesetz Gottes in unserem Gemüte gesprochen, redet er im achten mit begeisterten Worten davon, daß wir Gottes Kinder und Erben, Miterben Christi sind und daß dieser Zeit Leiden nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden, und fährt dann — merkwürdig genug — fort: V. 19—23: Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Sintemal die Kreatur unterworfen

[1] Die Liebe „wärmt und leuchtet nicht nur zum Leben, sondern sie brennt auch zu Tode", sagt ein geistreicher schwedischer Schriftsteller, Troels-Lund (Himmelsbild und Weltanschauung S. 148).

ist der Eitelkeit, ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns, und ängstet sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlinge, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft, und warten auf unseres Leibes Erlösung.

Aus den großen Phänomenen Leben, Tod und Liebe erwachsen, sehen wir die drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Seelenkult und Glaube an ein höchstes, gutes Wesen, überall auf der Erde nebeneinander und miteinander sich entwickeln und wirken, sehen sie sich in mannigfaltigster Weise verbinden, sich verschlingen, assimilieren, verwachsen und auf solchem Wege die verschiedenartigsten Gebilde, seltsame, wunderliche und schreckende, aber auch große, schöne und herrliche entstehen lassen. Geschichte und Gegenwart zeugen davon. Offene Augen müssen es sehen.

Ich zweifle nicht daran, daß bei gehöriger Kenntnis diese drei Wurzeln der Religion sich bei allen Völkern der Erde nachweisen lassen werden. Doch liegt das nicht immer deutlich zutage Die Art, wie sie sich verbinden, wie sie wuchern und wachsen, ist sehr verschieden. Es kann die eine oder die andere vorwiegen und so stark sich vordrängen, daß eine andere in den Hintergrund geschoben oder fast verdeckt und verschwunden scheint. Aber sie drängt sich dann oft im Laufe der Zeit wieder hervor und macht sich energisch geltend. Bisweilen auch sind sie alle drei recht harmonisch gleichmäßig nebeneinander entwickelt. Da gibt es gar mancherlei Variationen und gerade das Spiel dieser Kräfte auf so bedeutendem Felde gegeneinander zu beobachten und in seinem geschichtlichen Verlauf zu verfolgen, ist von ganz eigenem, fesselndem Reize.

Die als Erfahrungstatsache nachweisbare und in den allgemeinsten Zügen hier bereits aufgezeigte Dreifältigkeit der Religionswurzeln muß, wie ihre Allgemeinheit, ihre Verbreitung über den ganzen Erdball lehrt, tief in dem Wesen des Menschen begründet sein.

Dieses Wesen ist längst als ein dreifach zusammengesetztes erkannt, als sinnliches, geistiges und sittliches. Sehen wir daraufhin die drei Wurzeln der Religion an, so entspricht offenbar die Naturverehrung dem sinnlichen, der Seelen- und Geisterkult dem geistigen, der Glaube an ein höchstes gutes und das Gute forderndes Wesen dem sittlichen Teile der Menschennatur. Alle drei vereinigt entsprechen der Gesamtheit des menschlichen Wesens und befriedigen dasselbe in seinem Streben über sich selbst hinaus. In dem Universalen dieser Vereinigung liegt seine Macht und Bedeutung für das Menschengeschlecht begründet.

Die Dreifältigkeit der Religionswurzeln ist augenscheinlich auch der Grund oder doch ein wesentlicher Grund dafür, daß manche und insbesondere die arischen Völker bei vorschreitender Kultur, und bisweilen schon ziemlich früh, ein Streben zeigen, Gottheiten zu dritt zu vereinigen, sich eine Götterdreiheit, Dreifaltigkeit, ja Dreieinigkeit zu konstruieren, oder auch mehrere solche. Oft entsprechen die Drei ganz den drei großen Wurzeln der Religion und bieten damit einen Beweis für die Richtigkeit unserer Anschauung. Bisweilen aber bewegt sich auch das offenbar tiefbegründete Streben nach Dreiheit oder Dreifachheit in anderen Richtungen und erzeugt oft gar merkwürdige Göttergebilde und Ideen.

Vielleicht hat sich bei manchem, der unseren Ausführungen gefolgt ist, schon der Gedanke geregt, daß dieselben in einem gewissen Widerspruch zu unserer Definition der Religion zu stehen scheinen. Wir erklärten dieselbe als den Glauben an geistige Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis nach Einklang mit ihnen. Die Naturverehrung bildete aber, wenigstens in ihrem Anfang, eine Verehrung gewisser leiblicher Wesenheiten, und bei dem Glauben an ein höchstes Wesen war es charakteristisch, daß zu Anfang die Frage, ob dieses Wesen geistleiblicher oder geistiger Natur sei, gar nicht aufgeworfen wird, gar nicht existiert. Der Einwand wäre in der Tat gegenüber diesen Religionswurzeln in ihrer ersten selbständigen Entwicklung zutreffend. Doch unsere

Definition faßte die Religion in dem überall auf der Erde längst eingetretenen Stadium der Vereinigung und Verschmelzung aller ihrer drei Wurzeln ins Auge, und in diesem Stadium erscheint das höchste Wesen in der Regel doch schon den Geistern soweit angeähnlicht, daß es auch als Geist, wenn auch keineswegs als ein abgeschiedener Geist irgendeines Menschen, gefaßt wird; in diesem Stadium hat sich auch unter dem Einfluß des Geisterglaubens der geistige Teil der verehrten Naturerscheinungen wenigstens zum großen Teil schon von dem leiblichen bis zu einer gewissen, oft sehr bedeutenden Freiheit selbständig losgelöst und den Seelen und Geistern angeähnlicht. Man wird aber zugeben müssen, daß in den Anfängen der Religion auch die Verehrung geistleiblicher Wesenheiten vorliegt. Dieselbe findet sich ebenso unzweifelhaft auch später noch in der göttlichen Verehrung noch lebender Menschen und Tiere. Es ragen da eben in die immer weiter und höher sich entwickelnde Religion fort und fort noch Reste jener präanimistischen Vorstufe hinein, deren wir oben (S. 26 Anm.) gedacht haben und die insbesondere von K. Th. Preuß eindrucksvoll geschildert worden ist[1].

Wie Naturverehrung und Seelenkult nebeneinander, sich mannigfach miteinander verschlingend und durchdringend, bei den primitiven Völkern leben, davon läßt sich eine lebendige Anschauung gewinnen, wenn man Tylors Buch über die Anfänge der Kultur durcharbeitet. Daß daneben bei denselben Völkern als drittes auch der Glaube an ein höchstes gutes Wesen sich findet, hat auch Tylor nicht ganz unberücksichtigt gelassen, wenn er diese Tatsache auch in ihrer Bedeutung nicht ausreichend würdigt. Wir haben dieselbe bereits gebührend zu beleuchten gesucht.

Im Verlaufe der Entwicklung sehen wir bei einigen Völkern den Seelenkult als Ahnenverehrung stärker hervortreten und sich höher entwickeln, bei andern die Naturverehrung, bei nicht vielen andern auch die Verehrung des höchsten Wesens. So macht

---

[1] In seiner wertvollen Aufsatzserie „Der Ursprung der Religion und Kunst", im Globus, Bd. LXXXVI, Nr. 20, S. 321 ff. (Jahrgang 1904, 1905). Derselbe im Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XIII (1910), S. 425 ff.

sich z. B. bei den Polynesiern die Ahnenverehrung besonders kräftig geltend; doch fehlt ihnen auch die Naturverehrung nicht und ebensowenig der Glaube an ein höchstes Wesen (Taa-Roa). Ähnliches läßt sich von einigen afrikanischen Völkern aussagen. Die Ahnenverehrung ist bekanntlich bei den Chinesen der hervortretendste Zug ihrer nationalen Religion, der sich auch mit dem Buddhismus zu verbinden gewußt hat. Daneben verehren sie aber auch eine Menge unzweifelhaft ursprünglicher Naturgötter und Naturdämonen. Und ebenso haben sie auch die Verehrung des höchsten guten Wesens, welches sie Himmelskaiser oder einfach Himmel nennen.

Im alten Peru, bei den Incas, tritt bekanntlich die Verehrung der Sonne besonders stark hervor, also einer großen Naturerscheinung. Neben der Sonne verehren sie auch den Mond als Mondmutter, Mama-Quilla (vgl. Tylor a. a. O., II, S. 301). Die Sonnenverehrung ist hier in eigentümlicher Weise mit der Ahnenverehrung verquickt, indem die Sonne selbst geradezu als Stammvater und Gründer der Dynastie gilt (Tylor a. a. O., II, S. 291). Daneben aber haben die Peruaner auch, wie wir bereits gesehen, den Glauben an ein höchstes, schöpferisches Wesen (Pachacamac).

Die Verehrung eines höchsten guten Wesens, das über dem sittlichen Verhalten des Menschen wacht, ist unter den Indogermanen oder Ariern am entschiedensten ausgeprägt bei den alten Baktrern, den Anhängern des Zarathustra. Ihr Ahura Mazdâo ist, wie wir sehen werden, nur das höchste gute Wesen der arischen Urzeit, welches durch die Reform des Zarathustra mit Macht in den Vordergrund gedrängt und für das A und O der Religion erklärt ward. Die anderen Wurzeln der Religion sind hier demgegenüber zurückgedrängt, aber sie sind doch trotzdem deutlich daneben vorhanden, sowohl die Naturverehrung, als auch der Seelenkult.

Bei keinem Volke aber hat sich die Verehrung eines höchsten, guten, über der Sittlichkeit wachenden Wesens so entscheidend, so machtvoll in den Vordergrund gedrängt, wie bei den Juden. Die Naturverehrung und der Seelenkult werden von den geistigen Leitern dieses Volkes mit Bewußtsein und mit aller Energie als

etwas die Reinheit der Religion Schädigendes, Schlechtes, Verabscheuungswürdiges, Sündliches bekämpft und immer wieder bekämpft. Der Seelenkult, ja der Seelenglaube ist kaum irgendwo in dem Grade zurückgedrängt und endlich ausgemerzt. Sogar der Glaube an ein Leben nach dem Tode scheint diesem rigoristisch-puritanischen Streben fast geopfert zu sein. Es ist von ihm im Alten Testament nur wenig die Rede und die Sadduzäer, die in der jüdischen Priesterschaft zu Christi Zeit eine führende Rolle spielten, hatten die Lehre, „es sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist", während die Pharisäer beides bekannten (vgl. Apostelgesch. 23, 8). Ein Sadduzäer, mit dieser total negativen Stellung gegenüber dem Seelenglauben, konnte sogar Hoherpriester sein. Es galt also dieser Glaube als etwas Indifferentes, für die korrekte religiöse Stellung keineswegs Notwendiges. In die Verehrung von Naturgöttern allerart fiel aber das jüdische Volk, insbesondere durch das Beispiel benachbarter Völker verleitet, oft genug wieder hinein. Es wird wieder und immer wieder um solchen Götzendienstes willen getadelt und doch wieder zur ausschließlichen Verehrung Jahves zurückgeführt. Diese hier nur kurz angedeutete Entwicklung sollte für die Religionsgeschichte der ganzen Menschheit von ganz außerordentlicher, unvergleichlicher Bedeutung werden [1]. Die Jahve-Verehrung ist der Adelsbrief des jüdischen Volkes. Durch sie in erster Linie sind die Juden zu einem eminenten Kulturfaktor für die ganze Erde geworden. Auf ihr fußte nicht nur Mohammed, sondern vor allem auch Christus, und wo Christus verehrt wird, da stehen auch die Propheten und Psalmdichter des Alten Testaments in Ehren.

In der arischen oder indogermanischen Urzeit waltete offenbar die Naturverehrung vor. Davon zeugen alle Glieder dieser großen und hochbegabten Völkerfamilie. Stark verändert sind in dieser Beziehung die Verhältnisse nur bei den alten Baktrern und Persern. Doch diese Veränderung gibt sich hier auch ganz klar

---

[1] Vgl. darüber meinen Aufsatz „Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung", S. 31—39 (in den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion", München 1905, J. F. Lehmanns Verlag).

und deutlich als eine große religiöse Reformation zu erkennen, die sogar ganz fest an die Gestalt eines Mannes geknüpft ist, des Zarathustra, der die Verehrung eines großen guten Gottes predigte und mit solcher Predigt siegreich durchdrang.

Die Naturverehrung der arischen Urzeit hat sich in verhältnismäßig recht ursprünglicher Form bis in die neuere Zeit hinein, wie wir später sehen werden, bei einem der kulturell zurückgebliebensten Stämme dieser großen Familie, den Litauern und Letten, erhalten. Neben der Naturverehrung kannte die arische Urzeit aber auch sicher nachweisbar den Seelenkult, und ebenso ohne Zweifel den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, das man den Himmel oder Himmelvater (Dyêus, Dyâus-pitar), den Gütigen, wohlwollend Spendenden (Bhaga) nannte.

Sehr interessant ist es zu sehen, in welcher Weise die Inder mit diesem dreifachen Erbe der arischen Urzeit gewirtschaftet haben, — in welcher Weise die drei großen Wurzeln der Religion bei diesem so entschieden religiös beanlagten Volke sich entwickeln und ausleben.

In der ältesten Zeit, der Zeit des Rigveda, finden wir die Naturverehrung stark ausgeprägt, in einer relativ hochentwickelten Form, und es scheint, daß die Inder mit dieser Religionsform sich in bewußtem Gegensatz zu ihren stammverwandten Nachbarn, den alten Baktrern und Persern, befanden, den Anhängern des Zarathustra, mit denen sie vormals ein Volk bildeten, das indopersische, welches die fortentwickelten, umgestalteten und ergänzten Naturgötter der arischen Urzeit mit Opfern und Liedern ehrte. Neben der Naturverehrung fehlt der Seelenkult nicht ganz im Rigveda, er tritt aber doch auffallend stark zurück und zeigt sich fast nur in einiger Verehrung der Pitaras oder der Väter. Ja manche alte Seelengötter, wie die Maruts und Rudra, haben hier eine starke Um- und Ausprägung nach der Naturseite hin erfahren, während ihr Seelencharakter fast ganz verwischt ist. Es fehlt auch der Glaube an ein höchstes, gutes, über die Sittlichkeit wachendes Wesen nicht, allein derselbe bildet doch nur einen Akkord in der großen Symphonie des Rigveda. Es ist der Glaube an Varuṇa, den man nicht ganz unpassend den

indischen Jehova genannt hat, — ein Glaube, der vornehmlich in der begabtesten Sängerfamilie des Rigveda, der Familie der Vasishṭhas, eifrig gepflegt worden ist. Der alte Dyêus oder Dyâus-pitar, der Himmelvater der arischen Urzeit, war verblaßt und in den Hintergrund getreten. Fast nur als „Vater" ist er da noch bedeutsam. Der von ihm abgespaltene Varuṇa — eigentlich der Umfasser, der Allumfasser, der umfassende Himmel, also auch nur eine Bezeichnung des Himmels — nimmt durchaus die Stelle des höchsten guten Wesens ein, mit entschieden ausgeprägt moralischem Charakter, hoch, erhaben, rein, ein Wächter über der Sittlichkeit, über Gut und Böse in den menschlichen Handlungen. Sünde und Unreinheit jeder Art verletzt und erzürnt ihn, er straft den Übeltäter, doch dem reuigen Sünder zeigt er sich mild, gütig und barmherzig. So schön und rein diese Göttergestalt aber auch gezeichnet ist, es ist doch nur ein Gott neben vielen anderen Göttern, und nicht einmal der am meisten, am liebsten und energischesten angerufene Gott. Ausgeprägte Naturgötter wie Indra und Agni wurden in Lied und Opfer bevorzugt. Er ist Schöpfer und Ordner der Welt, doch er teilt diese Ehre nach dem henotheistischen Prinzip mit manchen andern Göttern, deren Ruhm die Sänger gerade verherrlichen wollen.

Im Laufe der Zeit sinkt Varuṇa tiefer hinab und wird fast bedeutungslos, aber die große alte Wurzel der Religion, die ihn hervorgehen ließ, treibt und wächst in der Stille fort, will sich geltend machen. Und es gelingt ihr endlich, sie bringt sich in übermächtiger Weise zur Geltung, während die alte Naturverehrung verblaßt und einschrumpft, die alten Naturgötter in immer öder und starrer werdenden Opferriten fortgefeiert werden.

Schon in der Zeit der jüngsten Rigveda-Lieder läßt die Unbefriedigung mit der henotheistischen Behandlung der Schöpfungsfrage einzelne Dichter und Denker suchen und forschen nach dem Einen, der schließlich doch alles gemacht und geordnet hat, und man nennt ihn Allmacher, Viçvakarman, oder den Herrn der Geschöpfe, Prajâpati. Unter diesem letzteren Namen wächst er in der dann folgenden Periode des Yajurveda zur großen weltschöpferischen Potenz empor. Aber noch befriedigt diese Lösung

des Problems nicht. Nach der Kraft suchend, von der alles ausgeht, die alles geschaffen hat, alles regiert, wendet sich wieder der Blick des Menschen in das eigene Innere. Hier kennt er schon lange als Höchstes und Mächtigstes die Kraft des Gebetes, die Kraft der Heiligkeit, die im inbrünstigen Gebet und in den Betern, den Priestern, lebt: Brahman! Diese Kraft vermag alles, sie lenkt und regelt alles, es gibt nichts Mächtigeres als sie. Darum muß sie selbst das A und O aller Dinge, Weltschöpfer, Weltenurgrund sein. So rückt das Brahman in die Stelle des höchsten Wesens ein, die Varuṇa zu behaupten nicht stark genug gewesen. Und das Brahman sollte aus derselben nie wieder ganz verdrängt werden. Es ist eine flache Auffassung früherer Zeit, wenn man den Grund dieser Entwicklung im Eigennutz und Hochmut der Priester sah, die damit gewissermaßen sich selbst apotheosierten. Es ist vielmehr so, als wenn wir das höchste Wesen als das Heilige an sich bezeichnen und unter diesem Namen verehren wollten. Das Brahman bedeutet in dieser Zeit in der Tat so viel wie „das Heilige", der Inbegriff aller Heiligkeit. Mit ihm verband sich aber noch ein anderes. Auch der Seelenglaube war in der Zeit der rigvedischen Naturverehrung zurückgedrängt und unterdrückt. Jetzt drängte er sich vor, in erhöhter, gesteigerter, geläuterter Form. Man forschte und suchte in allem nach der Seele, dem Âtman, und man faßte zuerst den großen Gedanken, daß eine große Seele in der ganzen Welt wirken und walten müsse, und man nannte sie einfach Âtman „die Seele", die Seele *κατ' ἐξοχήν*, die Weltenseele. Nun aber ergab es sich auch rasch, daß diese Weltenseele eins sein mußte mit Brahman, dem Heiligen. Beide Vorstellungen schossen zusammen in eine. Das Heilige, die Weltenseele, Âtman-Brahman, um dessen Erkenntnis ein ganzes Zeitalter — das der Upanishaden — sich lebhaft bemühte, thronte jetzt über allem und in allem als das höchste Wesen, das schöpferische, ganz gut, ganz rein, ganz heilig und ganz Seele. Wie diese Vorstellung in der genial-ursprünglichen Philosophie der Upanishaden als das All-Eine gefeiert wurde, wie sie schon dort sich als die Grundlage einer neuen großzügigen Moral erwies, der Moral des „tat

tvam asi", die alle Wesen in Liebe umfaßt — das zu entwickeln ist hier jetzt noch nicht die Aufgabe. Wir stellen nur fest, daß in der Vorstellung vom Brahman-Âtman jene große Wurzel der Religion, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, in Verbindung mit einer erhabenen Seelenvorstellung, sich zur durchaus beherrschenden Stellung emporgerungen, neben der die Naturgötter nur noch kümmerlich bestehen. Doch freilich leben auch diese fort, nicht nur im Glauben des Volkes, sondern auch in dem von den Denkern verachteten Opferzeremoniell; und ebenso lebt auch die Verehrung individueller Seelen abgeschiedener Vorfahren, der Pitaras oder der Väter, ruhig, wenn auch in bescheidener Stellung, fort.

Doch die Entwicklung schreitet vorwärts. Von ganz anderen Prämissen, von der rationalistischen Sâṃkhya-Philosophie ausgehend, schiebt Buddha die Vorstellung des Brahman-Âtman beiseite, ja er hebt den Seelenbegriff auf. Naturverehrung und Seelenkult schließt er beide aus seiner Religion aus, und von dem Glauben an ein höchstes, gutes, Sittlichkeit forderndes Wesen bleibt nichts übrig als der feste Glaube an eine moralische Weltordnung, welche genau nach Verdienst die Bahnen regelt, auf denen die Menschen aus dem Leide des Daseins zur Erlösung, Ruhe und Seligkeit, aus dem Saṃsâra zum Nirvâṇa vordringen. Es ist eine ganz unpersönliche Vorstellung diese moralische Weltordnung, nicht verehrt, nicht einmal mit Namen genannt. Aber die dabei zurückgedrängten Wurzeln der Religion rächen sich, und in feiner Weise. Nach Buddhas Tode dringt der Seelenkult in der Form der Ahnenverehrung in seine Religion ein, als Verehrung des abgeschiedenen Buddha selbst, seiner Jünger, der Heiligen und Lehrer der buddhistischen Kirche, ja selbst allerlei angenommener ehemaliger Buddhas, gedanklich konstruierter Urbuddhas u. dgl. m. Selbst der Fetischismus, diese rohe Form des Seelenkults, bringt sich als Reliquiendienst schon gleich nach Buddhas Tode in seiner Kirche zur Geltung und gelangt ebenso wie die Ahnenverehrung zu immer breiterer Ausdehnung. Aber auch die Naturverehrung rächte sich für die Vernachlässigung in ähnlicher Weise. Sie dringt als Verehrung

aller möglichen Naturgötter in den buddhistischen Kult ein, unter verschiedenen Vorwänden, meist angeblich darum, weil die betreffenden Götter sich als starke, erfolgreiche Beschützer der buddhistischen Religion bewährt hätten. Wir beobachten das namentlich in Tibet und der Mongolei[1]. Und im nördlichen Buddhismus, z. B. in Japan, wird die abstrakte moralische Weltordnung wieder zu einer Art Gott zurechtgemacht[2]. Jetzt sind im Buddhismus längst schon wieder alle drei Wurzeln der Religion nebeneinander vertreten.

Auf dem Boden Indiens selbst gewahren wir aber eine interessante Weiterentwicklung. Nachdem der Buddhismus im ersten Ansturm den Brahmanismus zu Boden geworfen und zur Seite geschoben, richtet dieser sich allmählich wieder auf und beide bestehen jahrhundertelang nebeneinander, bis der Brahmanismus den Buddhismus verdrängt. Was führt ihn zum Siege? Es ist lehrreich zu sehen. Das höchste gute Wesen Âtman-Brahman hatte sich als zu schwach erwiesen im Kampf gegen Buddha und seine Lehre. Doch es lebten ja neben ihr auch die beiden anderen Wurzeln der Religion noch fort, Naturverehrung und Seelenkult, und diese machten sich nun in überragend großen Bildungen geltend und traten dem Brahman hilfreich zur Seite.

Unter den Naturgöttern wächst ein alter Sonnengott, Vishṇu, zur Bedeutung eines großen, allverehrten Gottes empor. Unter den Seelengöttern geschieht dasselbe mit dem alten Rudra-Çiva, dem Führer und Herrn der Seelenschar, der mit dem griechischen Dionysos, dem germanischen Wodan-Odhin, wie wir später sehen werden, uranfänglich identisch ist. Es entwickelt sich das System der drei großen Götter, das uns schon in dem Riesen-Epos Mahâbhârata entgegentritt: Brahman, Vishṇu, Çiva, die späterhin geradezu als Trimûrti, als eine Dreieinigkeit zusammengefaßt werden. Das System der drei großen Götter ist es, dem der Buddhismus weichen muß. Es hat sich als siegreich erwiesen und dauert

[1] Vgl. dazu namentlich A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900.

[2] Vgl. das interessante Buch von Soyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot, Chicago 1906, S. 25 ff.

lebenskräftig fort bis auf die Gegenwart. Das Geheimnis ihres Sieges, ihrer Lebenskraft aber liegt darin, daß in diesen drei Göttern alle die drei großen Wurzeln der Religion, sich harmonisch ergänzend, vertreten waren. Brahman ist, wie wir schon gesehen haben, das höchste, gute, schöpferische Wesen, Vishṇu der Naturgott, Çiva der Seelengott. Naturverehrung, Seelenkult, Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen — alle drei Wurzeln der Religion waren in dieser Dreiheit gleichmäßig stark und machtvoll groß vertreten. Darin liegt die eminente Bedeutung dieser Bildung, darin ihre Kraft und Sieghaftigkeit. In direktestem Gegensatz zu Buddhas Lehre trug sie der dreifältigen religiösen Anlage des Menschen vollauf Rechnung und schlug damit die Gegner aus dem Felde. Dabei ist es sehr charakteristisch, daß Brahman, das höchste, gute, schöpferische Wesen, bei allem hohen Ansehen nur wenig eigentliche Verehrung genießt. In ganz Indien gibt es nur einen Tempel, der ihm geweiht ist, während Vishṇu und Çiva in unzähligen Tempeln verehrt werden. Das haben wir ja bei den meisten Völkern als die charakteristische Stellung des höchsten, guten, schöpferischen Wesens beobachtet, während Naturgötter und Seelengötter neben ihr aufs eifrigste mit Gebet und Opfer und Riten allerart verehrt werden. Bedürfte es noch eines Beweises, so würde gerade dieser Zug lautredend für die Richtigkeit unserer Auffassung von Brahman zeugen.

Übrigens muß noch bemerkt werden, daß die drei großen Götter sich in gewisser Beziehung einander anähnlichen und einer in das Gebiet des anderen übergreifen. Vishṇu arripiert durch seine Incarnationen, als Krishṇa, Râma usw. das wichtige Gebiet der Ahnenverehrung; Çiva ist auch Naturgott, insofern er auch Fruchtbarkeit schafft, ein Zug, der ihm und seinen Verwandten von uralters her eigen ist. Die speziellen Verehrer des Vishṇu erklären diesen geradezu für das höchste Wesen, für die Weltenseele; die speziellen Verehrer des Çiva behaupten dasselbe von diesem. So wird jeder von beiden zu einem großen Gotte, der alle drei Wurzeln der Religion in sich vereinigt. Doch trotz dieser besonderen Entwicklungen bleibt die von uns gegebene

Darlegung des Verhältnisses der drei großen Götter zu Recht bestehen. Die rivalisierenden Ansprüche der speziellen Verehrer des Vishṇu und Çiva finden eine friedliche Lösung gerade in der Idee der Trimûrti. Brahman aber, der gute, der heilige, hat — sehr charakteristisch — keine so leidenschaftlichen Anhänger, daß sie den Vishṇu und Çiva ihm gegenüber herabzusetzen suchten.

Es verdient vielleicht auch erwähnt zu werden, daß schon in der vedischen Zeit sich die Dreiheit in der Götterwelt bemerkbar macht. Geradezu eine Art altbrahmanischer, vedischer Dreifaltigkeit stellt Agni, der Feuergott, dar. Dreifach offenbart er sich und öfters ist von seiner dreifachen Geburt die Rede: er entspringt auf der Erde als Feuer aus den Reibhölzern, im Luftraum als Blitz aus den Wolken, am Himmel als Sonne. Dreifach geboren, dreifach erscheinend, ist er doch immer der eine Agni. Seiner feurigen, heißen Dreiheit entspricht eine feuchte, kühle Dreiheit, welche durch Mondgott, Regen, Somatrank gebildet wird. Eine andere, räumliche Dreiheit aller Götter konstatieren die alten brahmanischen Theologen, je nach der Sphäre, dem Wohngebiet derselben: sie unterscheiden Götter des Himmels, des Luftraums, der Erde. Diese lokale dreifache Gliederung der Götterwelt bedeutet freilich wenig, sie ist flach und äußerlich, während die Dreifaltigkeit des Agni tief und mystisch ist, auf das Wesen geht. Doch auch diese läßt sich an Bedeutung nicht annähernd jener später entwickelten Dreiheit und Dreieinigkeit von Brahman, Vishṇu und Çiva vergleichen. Diese letztere Idee der Trimûrti gehört zu den interessantesten Tatsachen der Religionsgeschichte und ist ein lebendiges Zeugnis für unsere Theorie von den drei großen Wurzeln der Religion.

In praxi hat sich die Sache so gestaltet, daß die eine Hälfte von Indien hauptsächlich den Vishṇu, die andere hauptsächlich den Çiva als höchsten Gott verehrt, während Brahman überhaupt kaum ganz spezielle Verehrer hat. Er sitzt als der gute alte Großvater auf seinem Thron und hat eine mehr theoretische Bedeutung, wie das höchste, gute, schöpferische Wesen so mancher Völker.

Bei den Griechen dagegen hat das höchste, gute Wesen, der alte Himmelvater, einen Ruck ins Aktive hinein bekommen, — und ins Menschliche, Allzumenschliche. Kein Zweifel, daß Zeus aus dem Himmelvater der Urzeit erwachsen ist, aber es ist in ihm die Naturseite des alten Himmelgottes stärker hervorgetreten und er ist so näher gerückt ins Sinnliche, ist kräftiger anthropomorphisiert worden. Das letztere scheint namentlich durch dichterische Genien wie Homer geschehen zu sein. Wir werden davon später zu handeln haben. Hier sei nur soviel vorausbemerkt, daß wir im allgemeinen zu sehr unter dem Eindruck des Bildes stehen, das Homer und andere Dichter von Zeus entwerfen. Im Kultus, bei den Philosophen und bei ernsteren Dichtern wie Hesiod und den Orphikern, erscheint Zeus doch in wesentlich anderem Lichte, als der höchste, gute, reine, Heiligkeit fordernde Gott, der große, ernste Vater der Welt und der Menschen, der das Gute belohnt, das Böse bestraft usw. Doch ist es bei der Entwicklung seiner Gestalt unter den Griechen ins ganz Persönliche, Anthropomorphische hinein, sehr natürlich, daß schon früh hinter ihm und neben ihm abstraktere Mächte auftauchen, wie die Moira oder die Nemesis, oder auch Themis; ähnlich wie im Veda hinter Varuṇa die Gestalten der Aditi und des Ṛita erscheinen, die nur im Laufe der Zeit samt Varuṇa durch neue Bildungen derselben Wurzel verdrängt werden.

Es ist bekannt, wie kräftig daneben bei den Griechen die beiden anderen Wurzeln der Religion in zahllosen Bildungen vertreten sind, — Naturverehrung und Seelenkult, der letztere auch zum Heroendienst, also Ahnenverehrung, entwickelt. Hier aber ragen als die bedeutsamsten, größten Gestalten Apollon unter den Naturgöttern, Dionysos unter den Seelengöttern hervor; Apollon, ein alter Gott des Feuers und des Lichtes, mit Agni ursprünglich identisch, mit Vishṇu sich berührend, insofern auch er zum Sonnengott geworden ist; Dionysos, der alte große Führer der Seelenschar, des Heeres der Abgeschiedenen, das Leben und Furchtbarkeit schaffend im Sturm über die Fluren dahin braust, ursprünglich identisch mit Rudra-Çiva, mit Wôdan-Odhin, mit Mars. Diese beiden so ganz verschieden gearteten, ganz anderen

Wurzeln entsprossenen Göttergestalten werden beide als Gleichberechtigte abwechselnd im Nationalheiligtum zu Delphi verehrt, — der Feuer- und Lichtgott Apollon in der hellen, warmen, sommerlichen Jahreshälfte, der Seelengott Dionysos in der dunklen, kalten, winterlichen, der Zeit, in welcher alle arischen Völker den Seelen huldigen. Die Versöhnung dieser beiden großen Götter ist, wie schon Nietzsche richtig bemerkt hat, „der wichtigste Moment in der Geschichte des griechischen Kultus“ [1]. Der kultliche Ausdruck dieser Vereinigung und Versöhnung aber ist Delphi, der künstlerische die griechische Tragödie. Mit dem großen Vater Zeus zusammen bilden Apollon und Dionysos die Dreiheit der Sühnungsgötter [2]. Diese drei größten Götter der Griechenwelt repräsentieren zusammen die drei großen Wurzeln der Religion. Man könnte sie darum in entfernter Weise der Dreiheit Brahman-Vishṇu-Çiva vergleichen wollen, doch sie decken sich mit dieser so wenig, wie griechische Philosophie und Mythologie mit indischer sich decken. Obgleich derselben Religionswurzel entstammend ist Zeus von Brahman doch durch eine Welt geschieden; Apollon von Vishṇu auch dadurch, daß er der alte Feuergott, Vishṇu der Sonnengott ist. Näher stehen sich Dionysos und Çiva, wie eine spätere Betrachtung lehren wird. Diese drei griechischen Götter werden aber auch nicht in der Weise fest zusammengefaßt, wie die drei großen indischen Götter. Das aber hat bei aller Verschiedenheit die griechische Dreiheit der Sühnungsgötter mit der indischen Trimûrti gemein, daß sie ebenso wie diese den drei großen Wurzeln der Religion entspricht.

Als Götterdreiheit werden schon bei Homer nicht selten Zeus, Athene und Apollon zusammengefaßt. Dies sind auch die drei vornehmsten Burggötter von Troja [3]. Diese drei dürften aber kaum ganz den drei Wurzeln der Religion entsprechen, da auch Athene, ebenso wie Apollon, wohl eine alte Naturgottheit ist.

---

[1] Vgl. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, S. 27.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, Index unter Sühnungen.

[3] Vgl. dazu und zum folgenden Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl. S. 86. 87.

Eher ist dies der Fall bei den drei Schwurgöttern der Heliasten Zeus, Apollon und Demeter, da die letztere wenigstens starke Beziehungen zur Seelenwelt hat. Frappant ist aber auch hier die Entsprechung nicht.

Die Römer, bei denen alle drei Wurzeln der Religion kräftig vertreten sind, besitzen ebenfalls Göttertriaden, doch entsprechen sie nicht eigentlich den drei Wurzeln der Religion. Die älteste römische Göttertrias — Jupiter, Mars, Quirinus — ist wohl mehr staatsgeschichtlich als religiös zu beurteilen, da Quirinus im Grunde nur der Mars des mit den Römern vereinigten sabinischen Stammes ist. Eine feststehende Trias bilden dann für Rom und Etrurien die drei kapitolinischen Götter: Jupiter, Juno, Minerva. Eine abschließende Beurteilung derselben wage ich nicht, da mir die Gestalt der Minerva ihrem Ursprunge nach noch undeutlich ist. Jupiter werden wir als Himmelvater nnd höchstes Wesen, Juno als alte Sonnengöttin weiterhin kennen lernen.

Götterdreiheiten werden auch bei den Galliern und Thrakern erwähnt [1], doch sind uns die betreffenden Göttergestalten ihrem Wesen nach viel zu wenig bekannt, um ein eigenes Urteil über diese Triaden zu gestatten.

Mehr solcher Dreiheiten, und darunter recht interessante, begegnen uns bei den germanischen Völkern.

So verehrten die Bataver am Niederrhein im zweiten Jahrhundert nach Christo nebeneinander den Mars-Tîu, Hercules-Thonar und Mercurius-Wôdan, wie die zu Köln gefundenen Votivtafeln der Gardereiterkaserne lehren [2]. Tîu ist, wie wir später näher darlegen werden, der alte Dyêus, der Himmelvater, das höchste gute Wesen der arischen Urzeit. Thonar ist ein ausgeprägter Naturgott, der Gott des Donners, des Gewitters. Wôdan ist der große alte Seelengott, der Führer der Seelenschar, der wilden Jagd, ursprünglich identisch mit Rudra-Çiva und

[1] Vgl. O. Schrader, Reallexikon, S. 682. 683.

[2] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, S. 102. — Tacitus, Germania, Kap. 9, nennt bekanntlich als Hauptgötter der Germanen den Mercurius, Mars und Hercules; s. auch O. Schrader, Reallexikon, S. 682.

Dionysos-Hermes [1]. In diesen drei Hauptgöttern der Bataver sind also die drei großen Wurzeln der Religion vertreten.

Eine wichtige Götterdreiheit zeigt uns der skandinavische Norden. In Altuppsala, in Schweden, war ein berühmter Tempel, in welchem die Bilder dreier großer Götter nebeneinander standen: des Freyr, als des größten unter ihnen, des Thôrr und des Odhin [2].

Freyr ist der leuchtende, freundliche Himmelsgott, eine Neugestaltung des alten lichten, gütigen Himmelvaters der arischen Urzeit. Sein Name bedeutet eigentlich nur „der Herr“ und hängt mit dem gotischen frauja „Herr“ zusammen. Er bildete in den letzten Jahrhunderten des Heidentums den Mittelpunkt des Kultus in den fruchtbaren Gefilden von Altuppsala (vgl. Mogk a. a. O., S. 90). Er ist ein lichtes, freundliches Wesen, „das wohlwollend auf die Menschen und die Natur einwirkt und den Feldern Fruchtbarkeit, den Menschen Glück bringt“ (Mogk a. a. O., S. 92). Er erscheint aber auch als Schirmer des Rechtes. Darum schwur man bei ihm und rief ihn als Rächer erlittener Unbill an (Mogk a. a. O., S. 93). Und darin tritt der so wichtige moralische Zug des alten arischen Himmelvaters Dyêus deutlich zutage, — ein Zug, den Ahura mazdâ und Varuṇa so stark entwickelt zeigen, der auch bei Zeus und Jupiter einen wesentlichen Teil ihrer Persönlichkeit bildet, der beim friesischen Tîwaz Thingsaz den eigentlichen Inhalt seines Wesens ausmacht.

Neben diesem Vertreter des alten Himmelvaters, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, stehen in Altuppsala Thôrr, ein unzweifelhafter Naturgott, und Odhin, ein ebenso unzweifelhafter alter Seelengott, welche beide als Thonar und Wôdan uns schon in der Götterdreiheit der Bataver begegneten. Es sind also in den drei großen Göttern von Altuppsala deutlich die drei großen Wurzeln der Religion vertreten und eben das verlieh dieser Dreiheit wohl auch hier ihre hervorragende Bedeutung.

---

[1] Über das wurzelhaft nahe Verhältnis des Dionysos und Hermes werden wir weiter unten zu reden haben. Hier würde uns eine Begründung dieser Zusammenstellung zu weit führen.

[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 93.

Diese Dreiheit von Göttern ist es auch, welche die altnordischen Germanen beim Schwure anzurufen pflegten, bisweilen ergänzt durch Njördhr, oder indem dieser an Stelle des Odhin tritt [1].

Doch es sollte einem dieser drei Götter gelingen, sich infolge einer eigenartigen Kulturentwicklung über alle anderen hoch hinauf zu heben und zum höchsten Himmelsgotte des skandinavischen Nordens zu werden. Das war Odhin, welcher gerade in dieser, zweifellos jüngeren Eigenschaft als oberster Himmelsgott, als Vater der Welt und der Menschen so allgemein bekannt ist. Wie er zu dieser Höhe emporgestiegen, können wir erst später darlegen. Daß aber die Entwicklung diese gewesen, daß Odhin erst verhältnismäßig spät die Stelle des alten Dyêus, des Tîwaz-Freyr, sich erobert, darüber sind wohl jetzt alle Forscher einig. Für uns aber ist hierbei vor allem das Folgende interessant. Odhin ist alter Seelengott. Als Führer des Seelenheeres wird er zum Fruchtbarkeit wirkenden Vegetationsgotte und tritt damit also auch in die Reihe der Naturgötter mit hinein. Er wird endlich auch zum höchsten Himmelsgotte, zum letzten und größten altgermanischen Vertreter des altarischen Himmelvaters Dyêus. Und nun vereinigt er infolge dieser Entwicklung alle drei Wurzeln der Religion in sich. Er ist Seelengott und Naturgott und höchster Himmelsgott, höchstes gutes Wesen zugleich, — und gerade darin liegt das Geheimnis seiner fest andauernden überragenden Größe. Etwas Ähnliches haben wir schon bei Çiva und Vishṇu in Indien wahrgenommen. Çiva ist ein alter Seelengott, mit Odhin-Wôdan urverwandt. Er wird zum Fruchtbarkeitsgotte und damit zum Naturgott. Er wird aber auch zum höchsten Wesen bei seinen speziellen Verehrern, die zahlreicher sind, als die Verehrer irgendeines anderen Gottes in Indien. Vishṇu ist alter Sonnengott, also Naturgott. Er assimiliert sich das Gebiet der Ahnenverehrung und wird dann auch bei seinen speziellen Verehrern zum höchsten Wesen, vereinigt demnach auch alle drei Wurzeln der Religion in sich. Und gerade wegen dieser

[1] Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186. Daß Thôrr dabei gelegentlich unter anderer Bezeichnung auftritt, als Âsabragr, Âss, hinn allmâttki Âss oder Landâss, ist für uns hier nicht von großem Belang.

universellen Entwicklung sind wohl diese beiden Götter noch heute wie schon seit vielen Jahrhunderten die größten und am meisten verehrten, die Indien kennt. Auch sie haben sich als fest andauernde, überragend große Bildungen des Religionstriebes erwiesen.

Aber trotz dieser Entwicklung des Odhin, oder richtiger vielmehr gerade wegen derselben, sehen wir ihn auch weiterhin noch mehrfach in einer Götterdreiheit erscheinen. Jetzt wird er selbst in drei gespalten oder es treten dunkle Gestalten neben ihn.

Geradezu in drei gespalten erscheint Odhin in der Edda als Hâr, Jafnhâr und Thridhi, das ist der Hohe, der Gleichhohe und der Dritte [1]. Nicht viel anders sieht es aus mit der Götterdreiheit Odhin, Vili und Vê, die bei der Schöpfung der Welt aus dem Urwesen Ymir gewaltet haben soll [2]. Vili und Vê gelten als Brüder des Odhin, aber es sind reine Schattengestalten ohne Leben und Persönlichkeit, bloße Abspaltungen vom Wesen des Odhin, mit dem Zwecke, eine Götterdreiheit zu gewinnen, und eben wegen dieses Strebens für uns durchaus interessant, während sie sonst jedes Interesses bar sind. Sie erinnern an die Brüder des Varuṇa, die Âdityas, die auch nur Abspaltungen vom Wesen dieses Gottes sind. Nur sind Vili und Vê noch schattenhafter und leerer als die schattenhaftesten Brüder des Varuṇa. Die Spaltung des weltschöpferischen Odhin in die drei Brüder ist jüngeren Ursprungs, vielleicht skaldisches Machwerk, doch gehört sie jedenfalls noch der heidnisch-germanischen Zeit an (vgl. Mogk a. a. O., S. 117).

Vielleicht älter ist die Dreiheit Odhin, Hoenir und Lôdhur, von denen erzählt wird, daß sie gemeinsam die Menschen aus Bäumen geschaffen haben [3]. Hier stehen neben Odhin zwei dunkle Göttergestalten. Das gilt namentlich von Hoenir, der, wie Mogk a. a. O., S. 121 sich ausdrückt, „überall die stumme dritte Person, dunkel ihrem Wesen nach wie ihrem Namen". Aber auch Lôdhur (Lôðurr) ist nicht viel klarer und ich bezweifle sehr, ob man ihn

---

[1] Vgl. Grimm, Dtsch. Myth., 3. Aufl., S. 134; Nachtr. S. 61.
[2] Vgl. Mogk a. a. O., S. 117. [3] Vgl. Mogk a. a. O., S. 117.

wirklich dem Loki gleich setzen darf[1]. Dieser letztere, den man freilich besser kennt, erscheint ebenfalls mit Odhin zusammen in der Dreiheit, Odhin, Hoenir und Loki, die schon darum dunkel bleibt, weil Hoenir wiederum darin erscheint (vgl. Mogk a. a. O., S. 121).

Bei einigen dieser späteren Dreiheiten der Nordgermanen mag man an Beeinflussung durch die christliche Dreieinigkeit denken und hat auch an eine solche gedacht. Doch die Sache ist sehr zweifelhaft, da ältere Götterdreiheiten durchaus feststehen und durch analoge Dreiheiten der verwandten Völker gestützt werden, und dann — es läßt sich der Spieß auch umdrehen: Man kann auch umgekehrt vermuten, daß die christliche Dreieinigkeitslehre durch das Dreifaltigkeitsstreben der arischen Völker beeinflußt sein möchte. Und das ist tatsächlich geschehen.

Houston Stewart Chamberlain führt in seinem berühmten Buche über „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" das Dogma der christlichen Dreieinigkeit geradezu auf ein gewaltsames Zusammenschweißen des jüdischen Jahve mit der „altarischen Dreieinigkeit" zurück (a. a. O., S. 551). Er sagt a. a. O., S. 552: „Die uralte arische Vorstellung von der Dreieinigkeit gab den kunstvoll aufgeführten kosmischen Tempel ab, in welchem der durchaus neuen Religion Altäre errichtet wurden." Und er findet diese altarische Dreieinigkeit in Urphänomenen der Erfahrung begründet: so die drei Grundformen der menschlichen Erkenntnis — Zeit, Raum, Ursächlichkeit —; die drei Dimensionen von Raum und Zeit; die Zusammensetzung unseres Planeten aus Erde, Wasser und Luft u. dgl. m.[2].

Wie weit diese Urphänomene der Erfahrung bei der Bildung von Götterdreiheiten in späteren Zeiten eine Rolle gespielt haben dürften, wage ich nicht zu entscheiden. Daß dieselben schon in der arischen Urzeit die Bildung von Götterdreiheiten oder doch einer solchen Dreiheit veranlaßt hätten, möchte ich bezweifeln. Von einer

[1] Vgl. Mogk a. a. O., S. 120.

[2] Den ägyptischen Götter-Triaden hat man nach Chamberlain „früher einen größeren Einfluß auf die christliche Dogmenbildung zugesprochen, als ihnen wirklich zukommt". Vgl. a. a. O., S. 555, Anm. 3.

altarischen Dreieinigkeit können wir auch kaum reden, wenn man nicht das höchste, gute, schöpferische Wesen der Urzeit als solche ansprechen wollte, insofern dasselbe bereits als Geist, als Urvater gefaßt und zugleich mit dem Himmel identifiziert wurde, also die drei großen Wurzeln der Religion in sich vereinigte. Es ist das aber doch nicht eigentlich eine Dreieinigkeit. Von viel späteren Bildungen, wie z. B. der indischen Trimûrti, können wir aber natürlich nicht auf eine altarische Dreieinigkeit schließen, wie Chamberlain das a. a. O., S. 554 tut. Doch das Streben der arischen Völker nach der Bildung von Götterdreiheiten ist eine Tatsache, und eine wichtige Tatsache. Wir haben dieselbe bereits durch eine ganze Reihe von Beispielen belegt und haben sie tief begründet gefunden in der dreifachen Wurzel der Religion, die allerdings nicht arischer Sonderbesitz, vielmehr ein Gemeinbesitz der Menschheit ist, bei den arischen Völkern aber besonders klar und harmonisch entwickelt auftritt. Die Mehrzahl der großen arischen Götterdreiheiten lassen diesen Ursprung deutlich erkennen[1].

Es ist nun sehr wohl möglich, daß dieses Streben der arischen Völker nach der Bildung von Götterdreiheiten oder Dreieinigkeiten, tiefbegründet in der dreifachen Wurzel der Religion, auch bei der Feststellung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit mitgewirkt hat und in diesem Sinne gefaßt, ist, wie ich glaube, der Hinweis Chamberlains ganz richtig und wohlberechtigt. Doch ist zugleich zu betonen, daß die christliche Dreieinigkeit sich keinesfalls unter die drei Wurzeln der Religion aufteilen läßt.

[1] Andere Dreiheiten mögen anders zu beurteilen sein, wie — außer einigem, was früher erwähnt wurde — z. B. die drei Ṛibhus des Veda; die drei Moiren, drei Chariten, drei Hekatoncheiren der Griechen; die drei Nornen, die dreifache Wurzel der Weltesche u. dgl. m. bei den Germanen. — Die Drei und die Neun dürfen wir jetzt überhaupt als typische, mystische oder heilige Zahlen der Arier, schon in der Urzeit, bezeichnen. Vgl. dazu A. Kaegi, Die Neunzahl bei den Ostariern, in Philos. Abh. f. Schweizer-Sidler, Zürich 1891; G. Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System (Mythol. Bibl. I, 2), S. 26. 27. 34; W. Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und mythenhaltiger Überlieferung, Mitteil. der Anthropol. Ges. zu Wien, Bd. 40 (1910), S. 101—150.

Die dreifache Wurzel der Religion lebt und wirkt, theoretisch wie praktisch, durch alle Zeiten fort, bis auf den heutigen Tag.

Theoretisch spiegelt sie sich schon, wenn auch unvollkommen, in der dreifachen Art der Mythenerklärung bei den Alten wider, nämlich 1. der physikalischen, 2. der euhemeristischen, 3. der psychologisch-ethischen. Sie tritt deutlich in dem Widerstreit der modernen Theorien über die Entstehung der Religion und Mythologie zutage. Die Theorie der Naturverehrung, die früher vorherrschte und namentlich in der historisch-philologischen Schule ihre Stütze hat, will alle oder doch fast alle Religion auf diese gewiß mächtige Wurzel zurückführen. Die Theorie des Seelenkults, der Ahnen- und Heroenverehrung, die der euhemeristischen Lehre verwandt ist, läßt alle Religion aus dieser großen Wurzel entstehen. Bei unseren großen Philosophen endlich, vor allem bei Kant, finden wir die psychologisch-ethische Theorie, die Erklärung der Religion als Forderung unseres moralischen Bewußtseins, womit alles Gewicht auf die dritte große Wurzel der Religion, den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, gelegt ist. Alle diese drei Theorien haben ihre volle Berechtigung, weil jede ihr Auge auf eine der drei großen Wurzeln der Religion richtet; sie verlieren dieselben nur, sobald sie sich ausschließlich zur Geltung bringen wollen und die Bedeutung der anderen Wurzeln der Religion leugnen. In dem Kampfe dieser Theorien offenbart sich nach der Seite der Erkenntnis die Macht, welche alle drei Wurzeln der Religion noch heute auf Gemüt und Phantasie der Menschen üben. Die volle Einsicht in die Bedeutung aller dieser drei Wurzeln müßte zu einer Versöhnung der widerstreitenden Theorien und ihrer Verfechter führen.

Aber auch praktisch wirken diese drei Wurzeln noch in der Gegenwart religionsschöpferisch fort, wenigstens bei unzähligen Menschen. Wir alle tragen sie in uns, im tiefsten Grunde unseres Wesens, und wir können ihre Macht an uns und anderen beobachten, ähnlich wie Wilhelm Schwartz die mythenbildenden Kräfte und ganz elementare mythische Vorstellungen bei den Bauern von heutzutage nachzuweisen sich mit Erfolg bemüht hat.

Die Versenkung in die Natur und ihr geheimnisvolles Leben, ihre Schönheit und Herrlichkeit, ihre Ordnung und Gesetzmäßigkeit, ruft weihevolle Empfindungen in uns wach, die den religiösen verwandt sind und geradezu in dieselben übergehen können. Manch empfängliches Gemüt hat Gott in der Natur gefunden und findet ihn jetzt noch, im Rauschen des Waldes, auf brausendem Meer, in der Stille eines warmen, sonnigen Sommermorgens, im Aufblick zum gestirnten Himmel, in der Betrachtung des Kleinlebens der Natur. Manchem Dichter werden die Naturerscheinungen heute noch zu lebendigen Wesen. Manchen Forscher, der sich liebevoll in das Leben der pflanzlichen oder tierischen Organismen vertieft, überkommt es von dorther wie eine stille Offenbarung großer, wunderbarer Geheimnisse, die sich kaum in Worte fassen lassen, ihn aber mit Ehrfurcht erfüllen, ihm Ähnliches bedeuten, wie manchem Gläubigen die kirchliche Andacht.

Und der Tod, der Tod unserer Lieben und Liebsten, führt er nicht auch uns noch heute zu dem Glauben an ein der menschlichen Wahrnehmungssphäre entrücktes Geistesleben, das man eben darum ein jenseitiges nennen mag? Festigen nicht auch in uns noch lebendige Traumerscheinungen unserer teuren Abgeschiedenen eben denselben Glauben? Wir fühlen, das Leben wäre sinnlos, wenn es mit dem letzten Atemzug aus und vorbei wäre. Ein Unzerstörbares lebt fort, darüber hinaus. Die Gräber der teuren Toten sind auch uns noch heilig, da fühlen wir uns ihnen näher, trotz aller Verstandesgründe, die dagegen sprechen. Da bringen wir ihnen unsere Blumenspenden dar. Und manches Kind fleht wohl auch heute noch den abgeschiedenen Vater, die abgeschiedene Mutter sehnsüchtig herbei, ihm in bitterer Not zu helfen, schützend über ihm zu wachen.

Vor allem aber dies: Gewissen, Sünde, Schuldbewußtsein, das instinktiv-moralische Abhängigkeitsgefühl weisen auf eine mächtige, über der Sittlichkeit wachende, das Böse strafende Gottheit. Das Gefühl der menschlichen Schwachheit, das Erlösungsbedürfnis fordern und verlangen, daß dies eine gute, gnädige Gottheit sei, die Barmherzigkeit übt und Sünde vergibt. Innerer Friede, Freude und Seligkeit nach dem gefundenen Einklang festigen

dann den freudigen Glauben an einen solchen Gott auch heute noch immer aufs neue. Die Liebe, die wir in uns und anderen das egoistische Gesetz unseres Fleisches überwinden sehen, erscheint uns als höheren, göttlichen Ursprungs, von Gott gewirkt. In der großen, selbstlosen Liebe ist der ganze Wille dieses Gottes ausgesprochen, das fühlen und erkennen wir immer aufs neue. So glauben wir gerne, daß sein Wesen in der Liebe besteht, daß er die Liebe ist, wie das Evangelium uns verkündet.

Im allgemeinen strebt die neuere Zeit nach einer abstrakten, allgemeinen, unpersönlichen Auffassung der göttlichen Wesenheit, und auch das macht sich in allen drei Wurzeln der Religion geltend. Die Fülle der einzelnen, als lebendige Wesenheiten erfaßten Naturerscheinungen wird ersetzt durch den großen, allgemeinen Begriff: Die Natur! Laien wie Gelehrte sprechen oft genug von „der Natur" wie von einem großen, wollenden, mehr oder minder persönlich gedachten Wesen. Wenn Goethe in erhabenen Worten von der Natur redet, dann glauben wir einen Hohenpriester von seiner bewunderten, verehrungswürdigen Gottheit reden zu hören. Daneben stellt der Begriff der Weltenseele gleichsam die höchste Sublimierung und Läuterung des Seelenglaubens dar. Das höchste, gute, gerechte Wesen aber wird ersetzt durch Begriffe wie „die Vorsehung", „die ewige Gerechtigkeit", „die moralische Weltordnung", — während die Bezeichnung „der Himmel" einen Rückschlag in uralte Vorstellungen bildet.

Von einzigartigem Interesse für uns ist aber eine Äußerung Goethes, in welcher er sich gewissermaßen zu mehreren, ja zu drei Religionen gleichzeitig bekennt, in einem Briefe an Jacobi, vom 6. Januar 1813. Die merkwürdige Stelle lautet:

„Ich für mich kann bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben. Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so

weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen“ [1].

Man hat Goethe wegen dieses Ausspruches wohl der Unklarheit in religiösen Dingen und einer seltsamen Inkonsequenz beschuldigt, indessen ist hier doch wohl eine wesentlich andere Beurteilung am Platze. Die herrliche Naivität Goethes, die mit seiner Größe so untrennbar verbunden ist, tritt hier klar an den Tag. In seinem reichen Innenleben — dem reichsten, das wir kennen — sieht und fühlt er ruhig beobachtend die Mehrfältigkeit, ja die Dreifachheit der Religionswurzeln, ein Dreifaches in Religion, in religiösem Bedürfnis, und gibt dem offen in seiner Weise geistreichen Ausdruck. Als Künstler und Dichter, mit der mehr sinnlichen Seite seines geistigen Wesens, sieht er überall in der Natur lebendige Wesenheiten, die er mit Ehrfurcht betrachtet; als Forscher und Denker, rein geistig, bedarf er des sublimierten Seelenbegriffes, der pantheistischen Weltseele, des ἓν καὶ πᾶν, als sittlicher Mensch aber braucht auch er einen sittlichen Gott, ein höchstes, gutes, die Moral, die altruistische Liebe darstellendes, wirkendes und regelndes Wesen. Erst so ist seinem ganzen menschlichen Mikrokosmus genug getan. Er kann nicht eins um des anderen willen unterdrücken, er verlangt „eines so entschieden wie das andere“. Er ist sinnlich, geistig und sittlich zugleich, und will es sein, in harmonischer Vereinigung. Wenn Goethe sich mit Jacobi über „Gott“ nicht verständigen kann, so beruht das größtenteils darauf, daß der eine nur von der einen, der andere von der anderen oder den anderen Wurzeln der Religion redet [2].

So ist uns Goethe auch ein Zeuge für die dreifache Wurzel der Religion.

Ich will aus neuester Zeit ihm noch als etwas wunderliche Gesellschaft ein paar Gestalten aus Maxim Gorkis Roman „Die Drei“ hinzugesellen [3].

---

[1] Vgl. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse usw., S. 150.

[2] Vgl. Goethes Äußerungen bei Vogel a. a. O., S. 44. 37.

[3] Maxim Gorki, Die Drei. Ein Roman. Aus dem Russischen von Michael Feofanoff. Leipzig 1902.

Der etwas blöde, verträumte Knabe Jakob grübelt in diesem Roman über allerlei Dinge nach und unterhält sich darüber mit seinen Kameraden.

„Plötzlich machte er, den Himmel anschauend, die Bemerkung:

Die Sonne!

Was? fragte Ilja.

Sieh mal, wie sie heizt!

Nun?

Nichts! ... Weißt du, was ich denke? Vielleicht ist sie der Mann, der Mond aber ist seine Frau! ... Deshalb sind auch die Sterne! ...“ (I, S. 45. 46).

Sonne, Mond und Sterne sind ihm lebendige Wesen und er bringt sie zu einer Familie zusammen, erklärt das Vorhandensein der Sterne durch die Ehe von Sonne und Mond.

Und weiter. Es ist ein Mord auf dem Hofe vorgekommen. Wieder fängt Jakob nach einiger Zeit an (S. 60):

„Aber wie sonderbar, Bruder! ... es war ein Mensch und ging, redete und alles ... wie alle, — war lebendig, man schlug aber mit der Zange auf seinen Kopf, und nun ist er nicht mehr da!

Die Kinder alle drei sahen Jakob aufmerksam an, er aber hatte die Brauen hochgezogen, und so waren sie auch stehen geblieben.

Ja—a! sagte Ilja. Ich denke auch darüber nach.

Man sagt — gestorben, fuhr Jakob leise und geheimnisvoll fort, aber was ist gestorben?

Die Seele ist fortgeflogen, erklärte Paschka düster.

In den Himmel, fügte Maschka hinzu.“

Und später:

„Hast du Angst? fragte Jakob flüsternd.

Ja, ich habe Angst! antwortete Ilja ebenso.

Jetzt wird ihre Seele hier herumwandern.“

Da haben wir den einfachen Seelenglauben in seinem Ursprung.

Den Knaben Ilja nimmt der alte Lumpensammler Jeremei auf seinen Wanderungen mit und, wenn sie Rast halten, erzählt er ihm was und belehrt ihn (I, S. 35):

„Siehst du, Ilja, was für Strecken es auf der Erde gibt? sagte der Großvater. Und überall leben Menschen — sie mühen sich ab ... Und auf sie schaut Gott vom Himmel herab und sieht alles, und weiß alles. Wenn der Mensch etwas denkt — alles ist ihm bekannt. Dafür ist ihm auch der heilige Name gegeben — Allwissender Herrgott, Zebaoth, Jesus Christus. Er weiß alles, zählt alles und denkt an alles. Vor den Menschen kannst du die sündigen Flecken deiner Seele verbergen, vor ihm — kannst du es nicht! Er sieht! Er sagt zu sich von dir: ach, du Sünder, du unglücklicher Sünder! Warte, ich werde dich strafen! Und es kommt die Stunde — er wird sich rächen, schmerzhaft rächen! ... Er hat den Menschen befohlen: Liebet einander, und hat doch zugelassen, daß die Menschen einander nicht lieben, keiner liebt den anderen. Und sie leben jeder für sich: es fällt ihnen schwer auf Erden, und sie haben keine Freude ...

Auf dem Rücken liegend, schaute der Knabe in den Himmel und sah nicht das Ende seiner Höhe. Traurigkeit und Schlummer bemächtigten sich seiner, irgendwelche unklaren, ungeheuren Bilder tauchten in seiner Einbildung auf. Es schien ihm, daß in dem Himmel jemand in seiner Größe dem Auge unfaßbar, durchsichtig hell, freundlich wärmend, gut und streng umherschwimmt, und daß er, der Knabe, mit dem Großvater und der ganzen Erde sich zu ihm dorthin erhebt, dorthin in die grundlose Höhe, in ihr blaues Leuchten, in die Reinheit und ihr Licht ... Und sein Herz erstarb süß in dem Gefühl der stillen, ruhigen Freude."

Es bildet sich dämmernd in ihm die Vorstellung von einem höchsten guten Wesen droben!

Da haben wir die drei Wurzeln der Religion in der Seele russischer Bauernknaben. Ihr Glaube, Fühlen und Denken gibt vielleicht wieder, was einst in der Knabenzeit durch die Seele des Dichters zog, der in der gleichen Sphäre lebte, — ein einfacher Bursch, mit dem Trieb zum Träumen, zum Vagabundieren.

Es liegt nach meiner Empfindung etwas Elementares in diesen Gedanken und Äußerungen. — —

Ob eine von den drei Wurzeln der Religion älter, eine jünger als die andere ist, halte ich für eine kaum zu beantwortende

Frage. Tatsache ist, daß sie sich alle drei schon bei den primitivsten Völkern vorfinden und daß sie alle drei mannigfach verschlungen fortleben und fortwirken bis in die Gegenwart. Und mit dieser Tatsache werden wir uns begnügen müssen.

Ob es Völker gibt, bei denen eine dieser Wurzeln nicht vorhanden ist und niemals vorhanden war, lasse ich ebenfalls vorläufig dahingestellt. A priori ist es möglich, doch halte ich es nicht für wahrscheinlich. Hier mag weitere Forschung entscheiden.

MORAL, POESIE UND DENKEN
IN IHREN ERSTEN BEZIEHUNGEN ZUR RELIGION.

BEVOR wir uns daran machen, die Arier und ihre Religion speziell zu betrachten, dürfte es wünschenswert sein, noch einige allgemeine Bemerkungen über die ersten, uranfänglichen Beziehungen von Moral, Poesie und Denken zur Religion hier einzufügen. Insbesondere die Beziehung von Moral und Religion bedarf einer kurzen Erörterung, die zum Teil schon früher Gesagtes ergänzen und vertiefen muß.

In ausgesprochenem Gegensatz zu der früher allgemein geltenden Anschauung, nach welcher Moral und Religion von Hause aus und schon ihrem Wesen nach aufs engste zusammengehörten, hat sich neuerdings die Ansicht verbreitet, Moral und Religion seien, ganz selbständigen und unabhängigen Ursprungs, erst im Laufe der Zeit infolge einer sekundären Entwicklung in jene enge Verbindung miteinander getreten, die der Menschheit seit Jahrhunderten geläufig und gleichsam selbstverständlich geworden ist.

Es ist nur der Widerhall der modernen anthropologischen Theorien über den Ursprung der Religion und die ersten Stadien religiöser Entwicklung, wenn Otto Schrader in seinem „Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde“ [1] der Urreligion der Indogermanen jede Beziehung zur Moral direkt abspricht und den „Mangel ethischen Gehalts in dem Wesen der indogermanischen Gottheiten“ geradezu für selbstverständlich erklärt (a. a. O., S. 681). Diese Gottheiten der indogermanischen Urzeit seien

---

[1] Straßburg 1901.

„noch keine ethisch vertieften Persönlichkeiten und gleichgültig gegen den Unterschied von Gut und Böse gewesen" (a. a. O., S. 659). Die Ansicht von Leist, der „schon für die Urzeit eine von den Menschen klar erkannte, unter dem Schutze der Götter stehend gedachte Rechtsordnung" annahm, sei darum nicht haltbar (a. a. O., S. 659).

Schrader stützt sich bei diesen Ausführungen insbesondere auf Oldenberg, der in seinem Buche über die Religion des Veda die modernen anthropologischen Forschungen scharfsinnig verwertet hat und über den in Frage stehenden Punkt sich daselbst, S. 284, folgendermaßen äußert: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Ideen von Recht und Unrecht, dem sozialen Leben entsprossen, ursprünglich von dem Götterglauben oder dessen Vorstufen durchaus unabhängig sind. . . . Das Bild der Götter im allgemeinen trägt ethische Züge doch nur oberflächlich an sich. Für das religiöse Bewußtsein ist es das Wesentliche, daß der Gott ein starker Freund ist; in den Lobsprüchen, die man ihm widmet, erscheint seine Macht ins Ungemessene gesteigert. Nicht ebenso seine sittliche Erhabenheit. Wohl werden Eigenschaften wie „wahr", „nicht trügend" u. dgl. allen Göttern zugeschrieben, aber solche Epitheta treten doch weit hinter „groß", „gewaltig" u. dgl. zurück usw.

Diese Anschauung von der Sache ist wahr und falsch zugleich. — Sie ist wahr, insofern ohne Zweifel die große Menge der Göttergestalten von Hause aus ohne ausgeprägten ethischen Gehalt ist; falsch aber, insofern sie den Glauben an ein höchstes gutes Wesen, diese große und alte, ursprüngliche Wurzel der Religion, ganz unberücksichtigt läßt.

Es liegt auf der Hand, daß die lebendig gedachten Naturerscheinungen, die Götter und Dämonen dieses Gebietes, von vornherein nichts spezifisch Ethisches an sich haben konnten. Einzelne ethische Züge sind darum natürlich nicht ausgeschlossen. Man mochte die Wärme und Helligkeit des Sonnenlichtes und des Feuers als wohltätig, freundlich empfinden, das klare Wasser der Quelle, die Früchte der Bäume und anderer Pflanzen, die Produkte des Viehs u. dgl. m. dankbar als gütige Spenden ent-

sprechender Gottheiten empfangen. Im allgemeinen wird hier aber doch stimmen, was Oldenberg sagt, daß das Bild dieser Götter ethische Züge nur oberflächlich an sich trägt. Und gerade um solche Naturgötter handelt es sich ja im Veda hauptsächlich. Ähnliches gilt aber auch von den Seelen und Geistern abgeschiedener Menschen und den aus diesen hervorgegangenen Dämonen, Heroen und Göttern. Es ist vielleicht zu weit gegangen, wenn man als ursprüngliches Motiv des Seelenkults ausschließlich die Furcht in Anspruch nimmt. Es ist nicht unmöglich, daß bei der Speisung und Tränkung und sonstigen Pflege von Seelen nahe verwandter Personen schon sehr früh ein Gefühl der Pietät und sorgenden Mitleids mitwirkte. Immerhin gewinnt man den Eindruck, daß die Furcht hier zunächst in der Tat die Hauptrolle gespielt hat. Und erst im Laufe der Zeit gewinnt ein Teil dieser Seelen den Charakter gütiger Schutzgeister, hilfreicher Heroen und freundlich schirmender, Wohlstand und Glück fördernder Götter.

Ganz anders steht es natürlich mit dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen. Dieser ist in seinem innersten Kern ethisch, durchaus ethisch. Er ist es auch dann noch, wenn dies höchste gute Wesen nicht direkt als Belohner des Guten und Rächer des Bösen gedacht wird, wie wir das in so manchen Fällen bei ganz primitiven Völkern gezeigt haben. Auch wo dieses höchste gute Wesen mit einem inaktiven Zuge behaftet, mehr passiv gedacht erscheint, bleibt es doch immer eine Art idealer Verkörperung der altruistischen Triebe, die keiner menschlichen Genossenschaft je gemangelt haben, da dieselben schon im Tierreich ihre unverrückbar festen Wurzeln haben, als notwendige Ergänzung des doch stets vorwaltenden, mächtigen Egoismus. Nur wer auf dem Standpunkt verharrt, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen nichts Altes und Ursprüngliches ist und sein kann, daß er den primitiven Völkern von Hause aus fremd sein muß, wird auch weiter noch daran festhalten können, daß die Religion mit der Moral ursprünglich nichts gemein hat. Ein solcher Standpunk aber ist nach unseren früheren Ausführungen über diesen Glauben bei primitiven und primitivsten Völkern schlechterdings unhaltbar.

Wenn der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, wie wir gesehen haben, sich den anderen Wurzeln der Religion anähnlichen kann und tatsächlich anähnlicht, in der Weise, daß dieses höchste gute Wesen als großer Geist gefaßt und mit dem Himmel verbunden oder geradezu der Himmel genannt wird, so ist andererseits auch der umgekehrte Assimilationsprozeß möglich und tatsächlich an vielen Punkten nachweisbar. Das Ethische des höchsten guten Wesens, sein Walten und Wachen über Gut und Böse in den Handlungen der Menschen, kann sich bis zu einem gewissen Grade auch auf Göttergestalten übertragen, welche von Hause aus anderen Ursprungs und anderen Wesens sind. So können der alte Feuer- und Lichtgott Apollon, der alte Seelenführer Dionysos ethisch vertieft, zu Sühnegöttern des griechischen Volkes werden, neben dem erhabenen Vater Zeus. So kann Agni zum priesterlich-heiligen Gott werden, können Vishṇu und Çiva trotz so vieler entgegenstehender Züge bei ihren speziellen Verehrern geradezu in die Rolle des höchsten guten Wesens einrücken.

Die Moral ihrerseits, sofern sie nicht mehr bloßer altruistischer Instinkt, sondern bereits bewußte menschliche Moral ist, läßt sich schon ihrem Begriffe nach von der Religion gar nicht trennen. Denn wir haben bereits gesehen, daß das einzige, was sie von den Satzungen und Ordnungen menschlichen Rechts unterscheidet, scharf charakteristisch unterscheidet, eben darin besteht, daß ihre Gebote als Forderungen göttlicher, resp. übermenschlicher, übernatürlicher Wesen und Mächte gefaßt und geglaubt werden.

Die Religion wiederum besteht nicht nur in dem Glauben an die Existenz solcher übermenschlicher, übernatürlicher Wesen und Mächte, sondern auch in dem Gefühl der Abhängigkeit von ihnen und in dem Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen. Ist es nun wohl möglich und denkbar, daß dieses Gefühl der Abhängigkeit sich jemals auf den wesentlichsten Unterschied aller menschlichen Handlungen, den Gegensatz des Egoistischen und des Altruistischen, überhaupt gar nicht bezogen habe? Ich halte das für höchst unwahrscheinlich, ja geradezu für undenkbar.

Außer dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen gibt es aber auch noch andere wichtige Tatsachen des primitiven Völker-

lebens, welche laut redend für den Glauben dieser Völker an ethisch gerichtete, ethisch waltende, übermenschliche, übernatürliche Mächte eintreten. Es sind dies Orakel, Eid und Gottesurteil als Mittel zur Unterscheidung wirklicher Übeltäter von vermeintlichen, als Mittel zur Auffindung moralisch belasteter Individuen. Das Orakel kommt hierbei nur teilweise in Betracht, sofern es nämlich dem eben angegebenen Zwecke dient; Eid und Gottesurteil dagegen in ihrem vollen Umfange.

Es ist ein in seiner Bedeutung noch nicht völlig gewürdigtes Ergebnis der neueren ethnologischen Forschung, daß alle primitiven Völker des Erdenrunds — und nicht sie allein — bei fraglichem Tatbestand in ernsten Fällen die Hilfe höherer, übermenschlicher, resp. göttlicher Mächte in Anspruch nehmen, um Schuld oder Unschuld eines Beklagten unwidersprechlich festzustellen. Es ist zwar alsbald der Versuch gemacht worden, die hier in Betracht kommenden Tatsachen anders zu erklären und ihre Bedeutung für die Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs von Religion und Moral von vornherein zu entkräften, allein ich glaube, daß wir uns im Laufe unserer Untersuchung bald davon überzeugen werden, daß dieser Versuch als ein gänzlich verfehlter zu betrachten ist.

Betrachten wir zunächst einige primitive Orakel, die in der angedeuteten Richtung liegen.

Um einen Mörder zu entdecken, legen die Australier z. B. einen Käfer oder eine Fliege in das Grab des Getöteten und beobachten dann die Richtung, welche diese Tiere einschlagen; oder sie beobachten auch die Richtung des Rauchs beim Verbrennen des Leichnams (vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., V, S. 369). Bei den Polynesiern muß der Angeklagte seine Hand über Wasser halten. Zittert das Wasser dabei, so ist er schuldig (Kohler a. a. O., S. 370). Es wird aber auch aus den letzten Zuckungen geschlachteter Tiere auf Schuld oder Unschuld eines Menschen geschlossen, — so bei den ozeanischen Völkern, z. B. auf Nias, auch bei den Dajaks und den Igorroten[1]. Bei den

[1] Vgl. A. H. Post, Ethnologische Jurisprudenz, II, S. 472: „Auf Nias sitzen die streitenden Parteien nebeneinander, und diejenige, gegen welche

Dajaks auf Borneo wird auch Salz ins Wasser geworfen; wessen Salz zuerst schmilzt, der gilt als schuldig. In Bilaspur, im Dekhan, wird aus dem Flackern eines Lichtes bei Nennung des Namens des Schuldigen auf den Täter geschlossen. In Lohardaja, in Bengalen, werden Stäbe in Wasser getaucht, auf welche die Namen der Verdächtigen geschrieben sind; der Stab des Schuldigen welkt. Oder es werden Reisbündel in Ameisenhaufen gesteckt; das Bündel des Schuldigen wird aufgezehrt u. dgl. m. (vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., IX, S. 14; A. H. Post, Ethnologische Jurisprudenz, II, S. 456). Auch die Totenbefragung gehört hierher. Die Leiche des Erschlagenen soll Auskunft geben über den Mörder. Aus dem erneuten Bluten der Wunde, aus gewissen Bewegungen der Leiche oder der Bahre wird auf die Schuld des Betreffenden geschlossen, — so bei den Germanen und Slaven, bei afrikanischen und ozeanischen Stämmen (vgl. Post a. a. O., II, S. 458). Hier könnte man freilich einwenden, daß gewissermaßen der Tote selbst, wenn auch auf wunderbare Weise, die Antwort gibt. Man könnte den rächenden Geist eines Ermordeten auch beteiligt denken bei der Richtung des Rauches seines Scheiterhaufens, beim Flackern eines Lichtes, bei der Bewegung einer Wasserfläche. Wo es sich aber z. B. um die Zuckungen geschlachteter Tiere, um Schmelzen von Salz im Wasser, um das Welken eines Stabes, um das Verzehren von Reis durch Ameisen handelt, ist ein solcher Zusammenhang doch wohl schwierig anzunehmen. Auch handelt es sich bei ähnlichen Befragungen nicht immer um Mord, sondern auch bisweilen um andere Verbrechen, z. B. Diebstahl. Immerhin müssen wir zugeben, daß hier in den meisten Fällen ein Zweifel daran möglich

sich die Zuckungen eines geschlachteten Huhns richten, hat unrecht. Bei den Lampongern wird zwischen Kläger und Beklagtem ein Strich gezogen, und derjenige, auf dessen Seite das sterbende Huhn seinen letzten Atemzug tut, hat verloren. Bei den Batak entscheidet sich beim Gottesgericht tampul manuk der Streit danach, ob das geschlachtete Huhn durch seine Zuckungen mit der rechten oder der linken Seite nach oben zu liegen kommt. Bei den Dajak schlachten beide Teile ein Huhn. Derjenige, dessen Huhn am letzten durch Zuckungen ein Lebenszeichen von sich gibt, hat gewonnen" u. dgl. m.

ist, ob wirklich höhere, ethisch waltende Mächte die Entscheidung über Schuld oder Unschuld geben. Für Eid und Gottesurteil aber werden wir, wie ich glaube, an der letzteren Auffassung festhalten müssen.

Man könnte die angeführten Orakel, oder doch einige derselben, auch als Gottesurteile in Anspruch nehmen wollen, doch versteht man in der Regel als Gottesurteil im eigentlichen Sinne ein Verfahren, bei welchem der Verdächtigte einer bestimmten Gefahr ausgesetzt wird und, je nachdem es ihm in derselben ergeht, für schuldig oder unschuldig gilt. Allerdings finden wir da auch ein Schwanken der Anschauungen bei den einzelnen Forschern, und wird z. B. die Entscheidung durch das Los bald als Orakel, bald als Gottesurteil gefaßt. So behandelt Lippert z. B. die Entscheidung durchs Los als Orakel (Kulturgeschichte, II, S. 587. 588), Jolly als Gottesurteil (Recht und Sitte, im Grundriß der indoarischen Philologie, S. 145). Wir finden dies Verfahren z. B. bei den Juden und bei den Ägyptern, wie auch bei den Indern. Die klassische Stelle über die jüdische Sitte findet sich Josua 7, 10—26. Durch Losung stellt Josua den Achan als Dieb am „verbanneten“ Gute fest und läßt ihn samt Söhnen, Töchtern, Vieh und aller Habe nach erfolgtem Geständnis steinigen. Hier ist es Gott selbst, der das Verfahren anordnet und den Schuldigen trifft. Der ägyptische Priester trug zu ähnlichem Zwecke im Richteramt eine Art Lostasche vor der Brust. Bei den alten Germanen scheint das Losen nur Knechten gegenüber und bei Diebstahl angewendet worden zu sein (vgl. Lippert a. a. O.). Auch bei den alten Russen wurde das Losen orakelartig beim Rechtsverfahren verwendet (vgl. Post a. a. O., II, S. 474). Bei den Indern wurden Figuren oder Bilder des Rechts und Unrechts als Lose in einen Krug gesteckt, und es kommt darauf an, das richtige Los zu greifen (Jolly a. a. O., S. 145). Die Voraussetzung ist immer dieselbe, daß eine höhere Macht, eine unsichtbare, von den Menschen unabhängige Macht dafür sorgt, daß das richtige Los den Schuldigen trifft.

Auch das indische Ordal mit der Wage läßt sich hier anreihen, da bei demselben der Verdächtigte keiner unmittelbaren

Gefahr ausgesetzt wird. Der das Ordal Bestehende wird zweimal auf einer Wage gewogen. Erscheint er beim zweitenmal als leichter wie vorher, so gilt er für unschuldig; ist er schwerer geworden, so ist er schuldig (vgl. Jolly a. a. O., S. 145). Auch hier liegt unabweisbar die Voraussetzung zugrunde, daß eine übermenschliche Macht den Unschuldigen inzwischen leichter, den Schuldigen schwerer werden läßt; eine Macht, die zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht nicht nur zu unterscheiden weiß, sondern auch dahin wirkt, daß das Böse der Bestrafung zugeführt wird.

Der Glaube an eine solche ethisch gerichtete übermenschliche Macht, die, über der Moral waltend, den Unschuldigen schützt, den Schuldigen der Bestrafung ausliefert, wenn sie ihn nicht selbst bestraft — ein solcher Glaube liegt vor allem auch dem Eide und dem Gottesurteil im engeren Sinne zugrunde.

Eid und Gottesurteil oder Ordal gehören eng zusammen. Der Eid, genauer noch der Reinigungseid, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, kann von dem Gottesurteil gar nicht getrennt werden. Das Wesentliche derselben besteht darin, daß der Angeklagte in feierlicher Form, meist unter Anrufung der Gottheit, seine Unschuld versichert und im Falle des Gegenteils die Rache der Gottheit herausfordert, resp. Unheil und Verderben auf sich und die Seinen herabruft. Was ihm das Liebste und Teuerste ist, pflegt der Schwörende in die Eideswirkung mit einzubeziehen, so Weib und Kind, denen er wohl auch bei der Herausforderung die Hand auf das Haupt legt; auch sonstige Verwandte oder Freunde, die damit einverstanden sind; seinen besten Besitz, Hab und Gut, des Schwertes Schärfe, des Schildes Rand, des Rosses Schenkel u. dgl. m. Nach geleistetem Schwur muß eine bestimmte Zeit gewartet werden. Trifft inzwischen den Schwörenden, die Seinen oder das Seinige nichts von dem bedingungsweise herbeigerufenen Unheil, dann gilt er als gerechtfertigt. Je mehr Personen und Sachen in die Wirkung des Eides mit einbezogen waren, um so vollständiger mußte natürlich der gelieferte Unschuldsbeweis erscheinen. „Das ist die Urform des Eides oder des Ordals, je nachdem man will, denn beides liegt ursprünglich in-

einander eingeschlossen. Das Ordal ist ohne Eid, d. h. ohne Herausforderung der Gottheit nicht denkbar und der Eid an sich ist nur ein unvollständiges Ordal; seine Vollendung bietet das nachfolgende Schicksal des Schwörenden; dieses macht ihn wieder zum Ordal." So urteilt Lippert, dem man religiöse Vorurteile nicht vorwerfen wird (a. a. O., II, S. 588).

Später verändert der Eid seinen Charakter und wird zur bloßen energischesten Versicherung unter Anrufung der Gottheit und Herausforderung ihrer Strafe im Falle der Unwahrheit. Es wird aber das Resultat dieser Herausforderung nicht mehr abgewartet, sondern in eine unbestimmte Zukunft, resp. in das Jenseits verlegt. Man kann dem Eide aber seinen Ursprung auch dann noch ansehen. Man schwört „bei seiner Seelen Seligkeit" oder „bei allem, was einem lieb und teuer ist". Das Unterfassen der Hüfte beim Schwur der Juden bezog und bezieht nach volkstümlich-physiologischer Ansicht die Nachkommenschaft mit in die Eideswirkung. Etwas Analoges bedeuten die altgermanischen Eideshelfer. Es sind das nicht Zeugen, sondern vielmehr Personen, die sich freiwillig dazu verstehen, den Schwörenden zu unterstützen, indem sie sich in die Wirkung des Eides mit einbeziehen lassen.

Dadurch, daß man die Eideswirkung nicht abwartete, verlor der Eid seinen eigentlichen Ordalcharakter. Man konnte aber das Verfahren auch in anderer Weise abkürzen, indem man nämlich den Schwörenden, seine Unschuld Beteuernden, gleich irgendwelcher Gefahr aussetzte und nun beobachtete, wie es ihm dabei erging. Dabei war die Voraussetzung allgemein die, daß eine höhere, übermenschliche Macht, resp. die Gottheit, dem Unschuldigen helfen werde. Half sie ihm nicht, dann galt er für schuldig. Das ist das Ordal, das Gottesurteil im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes, — und es gehört zu den wichtigsten und interessantesten Resultaten der modernen Ethnologie, resp. der vergleichenden Rechtswissenschaft, daß das Ordal, das Gottesurteil sich als eine allgemein menschliche, universelle Einrichtung erwiesen hat, die unter sehr ähnlichen Formen über die ganze Erde verbreitet ist und sich fast bei allen uns bekannten

Völkern, auch den primitiven und primitivsten, findet. Auch die Arier haben dasselbe ohne Zweifel schon in der Urzeit gekannt und geübt.

Feuer, Wasser und Gift werden in den verschiedensten Formen zu diesen Proben auf Schuld oder Unschuld eines Beklagten verwendet. Dazu treten noch die Proben mit einem geweihten Trunk oder Bissen und verschiedene Kraftproben.

Besonders beliebt und verbreitet ist das Feuerordal in einer Menge von Formen. Das begreift sich, denn es ist drastisch und eindrucksvoll. Die Proben gehen sämtlich darauf hinaus, daß der Verdächtige das Feuer oder einen glühend heißen Gegenstand berühren muß. Seine Schuld oder Unschuld wird dann danach beurteilt, ob er sich verbrannt hat oder intakt bleibt; öfter noch danach, ob die Brandwunde binnen einer bestimmten Zeit in Eiterung übergeht oder verheilt. Ich kann wegen der Überfülle des Stoffs nur das Hauptsächlichste kurz andeutend berühren.

Da haben wir das Schreiten durchs Feuer oder auch zwischen zwei Feuern hindurch, auch Überschreiten glühender Gegenstände mit nackten Füßen. Es finden sich solche Proben bei den Ariern wie auch bei anderen Völkern. Bei den Indern ist Sîtâ, die Gattin des Râma, ein klassisches Beispiel. Sie muß durchs Feuer schreiten, um nach dem Aufenthalt beim Riesen Râvaṇa ihre Unbeflecktheit zu beweisen. Im Dekhan findet sich das Laufen über glühende Kohlen. In Persien bietet Firdusis Schahnahme ein berühmtes Beispiel. Prinz Siyawusch, der verleumdet ist, muß zu seiner Rechtfertigung zwischen zwei mächtigen Scheiterhaufen hindurchreiten, kommt aber unversehrt aus der Glut wieder heraus, vom Volke mit Jubel begrüßt:

> Denn unversehrt bleibt der, den Gott behütet,
> Ob Feuer oder Wasser um ihn wütet [1].

Schon der Avesta kennt das Feuerordal (vgl. Geigers Ostiranische Kultur, S. 461. 462). Bei den Griechen wird ein solches von Sophokles in der Antigone v. 263 ff. erwähnt, und zwar das Schreiten durchs

[1] Nach Schacks Übersetzung.

Feuer, wie auch das Anfassen glühenden Metalls. Bei den Germanen finden wir das Durchschreiten eines brennenden Holzstoßes, wie auch Überschreiten einer Anzahl geglühter Pflugscharen oder Riegel, und zwar mit nackten Füßen (vgl. Grimm, Rechtsaltertümer, S. 912. 914). Auch die Slaven, speziell die Polen, kennen das Überschreiten heißen Eisens. Bei den Somali in Afrika findet sich das Schreiten über glühende Holzkohlen. Die Siamesen lassen beide, den Kläger wie den Angeklagten, mit nackten Füßen über glühende Holzscheite schreiten. Hier ist das Ordal also zweiseitig, wie das öfters vorkommt.

Sehr häufig wird die Feuerprobe durch Berühren glühenden Metalls, namentlich glühenden Eisens, ausgeführt; aber auch Blei und Zinn werden dabei verwendet. Bisweilen muß der Angeklagte das heiße Eisen mit der Hand fassen und eine Strecke weit tragen. Anderswo muß er dasselbe belecken. Oder der Zauberpriester bestreicht dem Verdächtigen mit dem glühenden Eisen die Hand, das Bein, die Lippen, die Zunge. In den Gesetzbüchern der Inder wird das Tragen glühenden Eisens eingehend behandelt, und zwar muß der Angeklagte eine große glühende Eisenkugel eine Strecke weit tragen. Die germanischen Gesetze, speziell die fränkischen, friesischen, angelsächsischen und nordischen, zeigen ganz ähnliche Verordnungen. Entsprechendes bei den Griechen deutet die Antigone an, wie wir bereits sahen. Auch Slaven und Litauer kennen das judicium ferri manualis; desgleichen die Kelten und die Osseten. — Bei Kalmücken und Mongolen muß der Angeklagte ein glühendes Beil in die Hand nehmen und in eine Grube werfen, die ein paar Schritt entfernt ist. Im alten Ungarn wurde das heiße Eisen eine bestimmte Zahl Schritte getragen. Belecken einer glühenden Pflugschar findet sich in Indien, Belecken eines glühenden Eisenlöffels bei den Beduinen, Drücken eines heißen Eisens an die Zunge bei den Arabern von Hadhramaut. Bei den Wakamba in Afrika wird ein glühend heißes Beil dreimal mit der Zunge geleckt; ähnliches findet sich bei den zu den Kongovölkern gehörigen Waswaheli in Monbassa. Daß der Zauberer den Betreffenden mit dem heißen Eisen zu berühren oder zu bestreichen hat, begegnet

uns z. B. bei verschiedenen Negervölkern, bei den ozeanischen Völkern im malaiischen Archipel u. dgl. m. Die ozeanischen Völker kennen aber auch das Tauchen der Hand in geschmolzenes Zinn, z. B. in Djohor (Malakka). In Birma und Siam gibt es ein Bleiordal, bei welchem beide streitenden Teile den Arm in geschmolzenes Blei tauchen müssen. Bei den Papuas wird geschmolzenes Blei auf die Handfläche gegossen, auf die freilich zuvor einige Hölzchen gelegt sind. Bei den Nuforesen von Neuguinea und bei den Alfuren von Buru wird flüssiges Blei auf ein Läppchen geträpfelt und dem Verdächtigen auf die Hand gelegt. Auf den Aaru-Inseln findet sich Gießen von geschmolzenem Blei in die Hände usw.

Eine andere, außerordentlich weit verbreitete Form des Feuerordals besteht in dem Eintauchen des Armes, der Hand oder der Finger in siedendes Wasser, Öl oder eine andere heiße Masse. Das ist der sog. Kesselfang, den man oft fälschlich als Wasserordal gefaßt hat. Es ist natürlich ein Feuerordal, da es auf Verbrennen oder Nichtverbrennen ankommt. Diese Probe ist oft verbunden mit dem Hervorholen eines Gegenstandes, z. B. eines Steines, eines Eisenstückes, einer Münze, eines Ringes, eines Schlangenkopfes, eines Eies u. dgl. m. Der Kesselfang ist in Indien weit verbreitet, bei arischen wie auch nichtarischen Stämmen; er findet sich auch bei Persern und Germanen, im Schwabenspiegel und in den angelsächsischen Gesetzen; desgleichen bei Kelten und Slaven (Russen, Altböhmen und Serben), sowie bei den Osseten. Ähnliche Proben gibt es bei den Tuschinern im Kaukasus, bei den Somali, bei den Negern der Sierraleoneküste; bei den ozeanischen Völkern, z. B. im malaiischen Archipel, auf den Aaru-Inseln, auf Timor, bei den Papuas, den Alfuren, den Dajaks; ferner auf Madagaskar, bei den Redjang usw. In Madagaskar z. B. muß der Angeklagte aus siedendem Wasser Steine herausholen (vgl. Kohler, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss., V, S. 372). Groß ist aber auch die Zahl der Völker, bei denen der Angeklagte die Hand oder den Arm in siedendes Wasser oder Öl tauchen muß, ohne daß er etwas herauszuholen braucht. Bei den Aino z. B. muß eine des Ehebruchs beschuldigte Frau

den Arm in kochendes Wasser halten (vgl. Kohler a. a. O., S. 370). Bei den Papuas ist das Ordal zweiseitig: beide Teile tauchen ihre Ellenbogen in siedendes Wasser. Es findet sich dies Ordal, ohne Hervorholen eines Gegenstandes, noch bei den Nuforesen, bei den Malaien von Djohor (Malakka), bei den Dajaks, auf dem Baber-Archipel, bei den Dravida-Völkern (Bhillas) in Indien, bei den Negern der Pfeffer- und Goldküste, den Mandingas, den Kru, bei Kongovölkern, wie z. B. den Wazaramo usw.

Auch die eigentlichen Wasserproben sind weit verbreitet. Die gewöhnlichste ist das Tauchordal. Entscheidend ist dabei, ob der Betreffende eine bestimmte Zeit unter Wasser bleiben kann. Das Untertauchen geschieht häufig an Stöcken oder Pfählen, die im Wasser befestigt sind. Oft ist dies Ordal ein zweiseitiges, indem Kläger und Beklagter zugleich untertauchen und derjenige verliert, welcher zuerst wieder an die Luft kommt. Es findet sich aber auch das einseitige Tauchordal, z. B. in Indien. Hier beschwört der Angeklagte zuerst den Gott Varuṇa, daß er ihn retten möge, dann faßt er den Schenkel eines Mannes, der bis zum Nabel im Wasser steht, und taucht unter. Zugleich wird ein Pfeil abgeschossen und ein schneller Mann läuft, um diesen zu holen. Wenn der Läufer bei seiner Rückkunft den Angeklagten noch unter Wasser findet, gilt der letztere für gerechtfertigt. Bei den Bhils, im Dekhan, in Bengalen, in Birma hat sich das Tauchordal bis jetzt noch erhalten. Es findet sich auch bei den ozeanischen Völkern in verschiedenen Formen weit verbreitet, bei den Papuas auf Neuguinea, auf Nias, bei den Malaien auf Java, auf Malakka, bei den Alfuren, Nuforesen, Lampongern, auf den Aaru-Inseln usw.

Eine andere Wasserprobe besteht darin, daß der Verdächtige gebunden ins Wasser geworfen wird. Es kommt vor, z. B. in Afrika, daß bestimmten Flüssen die Eigenschaft zugeschrieben wird, daß sie den Schuldigen auf den Grund ziehen. Gewöhnlich wird aber angenommen, daß derjenige schuldig ist, welcher oben schwimmt, während derjenige für unschuldig gilt, der untergeht. Diese Probe wird namentlich zur Entdeckung von Zauberern und Hexen angewandt, von denen man oft annimmt, daß sie im

Wasser oben schwimmen. Der Prüfling wird dabei so zusammengebunden, daß er keine Bewegung machen kann, und erhält einen Strick um den Leib, an dem er wieder herausgezogen wird. Diese Probe ist aus dem germanischen Mittelalter nur zu wohl bekannt. Sie findet sich aber auch bei den Slaven, in Indien bei den Birmanen usw.

Eine dritte Wasserprobe besteht im Durchschwimmen eines gefährlichen Flusses oder Meeresarmes, namentlich eines solchen, in dem Haifische oder Krokodile hausen. Das finden wir auf indischem Gebiet, bei ozeanischen Völkern, bei Negervölkern, Kongovölkern u. a. m. Dahin gehört auch das Krokodilordal auf Madagaskar, bei welchem der Angeklagte einen von Krokodilen bevölkerten Fluß durchschwimmen muß (vgl. Kohler, a. a. O., II, S. 372).

Auch das Giftordal ist weit verbreitet. Das Gift wird gewöhnlich getrunken oder gegessen und je nach der Wirkung gilt der Angeklagte als schuldig oder unschuldig, — namentlich pflegt er für unschuldig zu gelten, wenn der Körper das Gift durch Erbrechen von sich gibt. So in Madagaskar bei dem Ordal mit Tanghin-Gift (Kohler a. a. O., S. 372). Oft verlangt dort der Verdächtige selbst danach, sich durch das Ordal zu reinigen, — so stark ist der Glaube an die Richtigkeit und Sicherheit des Verfahrens. Die Giftprobe findet sich auch im alten Indien (vgl. Jolly a. a. O., S. 145); desgleichen wohl auch bei den Juden (4. Mose 5, 11—31); und weiter namentlich auch in Afrika, bei vielen Negervölkern und Kongovölkern (vgl. Post a. a. O., II, S. 470). In Calabar auf der Sklavenküste wurden dazu die Calabar-Bohnen oder Gottesurteilsbohnen verwendet (Physostigma venenosum). Einige Varianten dieses Ordals bei ozeanischen und südamerikanischen Völkern will ich übergehen.

Etwas Besonderes ist die Probe mit dem geweihten Trunk oder Bissen. Bei diesem Ordal werden dem Verdächtigen an sich unschädliche Substanzen zu trinken oder zu essen gegeben, die aber irgendwie geweiht sind und von denen man darum annimmt, daß sie dem Schuldigen schaden würden. Den geweihten Trunk finden wir z. B. in Indien und bei den ozeanischen Völkern. In

Indien gibt man dem Angeschuldigten Wasser zu trinken, in dem ein Götterbild gebadet ist. Stößt ihm oder seinen Verwandten innerhalb einer gewissen Frist, höchstens drei Wochen, ein Unglück zu, dann gilt er für schuldig (vgl. Jolly a. a. O., S. 145).

Das Ordal mit dem geweihten Bissen wird namentlich bei Diebstahl angewandt. So im alten Indien, wo in einem solchen Falle, und nur in einem solchen, Reiskörner verabreicht wurden, die mit geweihtem Wasser übergossen waren. Die Körner werden gekaut und ausgespuckt. Kommt dabei Blut zum Vorschein, so ist der Betreffende schuldig. Bei den Germanen wird eine ähnliche Probe in den angelsächsischen und friesischen Gesetzen angeordnet, sie findet sich auch bei Franken, Bayern und Alemannen, und zwar besonders bei Diebstahl. Nach verschiedenen Gebeten wird von geweihtem Brot und Käse dem Beklagten je ein Bissen in den Mund geschoben, während der Priester eine Beschwörung spricht. Wenn er zittert und den Bissen mit Blut erbricht oder ausspuckt, so ist er schuldig. Kann er ihn leicht und ohne Schaden essen, so ist er unschuldig. Das ist das judicium panis et casei. Später wurde die Hostie zu diesem Zweck verwendet. — Bei den Römern ist dies das einzige uns bekannte Gottesurteil. Wenn auf die Sklaven der Verdacht des Diebstahls fällt, sollen sie zum Priester geführt werden und dieser gibt ihnen ein crustum panis carmine infectum, also Brot, durch heiliges Lied geweiht, zu essen. Wer es nicht herunterbringen kann, ist schuldig [1]. Dies Ordal, bei Diebstahl angewandt, kannte offenbar schon die arische Urzeit. Es findet sich auch bei den Chakmas in Chittagong, bei den Kandhs in Orissa (Indien), bei den ozeanischen Völkern, auf Timor, auf Wetar, bei den Makassaren, bei den Behak usw. (vgl. Post a. a. O., II, S. 468. 469).

Endlich wurden auch noch verschiedene Kraftproben als Gottesurteil angewandt. Das Versagen der Kraft gilt als Zeichen der Schuld. Dahin gehört das Emporheben der Hände auf den Aaru-Inseln und bei den Kongovölkern, desgleichen bei den

---

[1] Wir hören davon durch den Scholiasten Acron zu Horaz Epist. 1, 1, 10; vgl. Kaegi, Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils, S. 88.

Germanen die sog. Kreuzesprobe. Beide Parteien stehen mit erhobenen Händen unbeweglich an einem Kreuze. Wer zuerst zu Boden sinkt, die Hände rührt oder niederfällt, hat verloren (Post a. a. O., II, S. 468). Dahin gehört ferner der Wettlauf, welchen die Dajaks auf Borneo zwischen den streitenden Parteien veranstalten. Weiter auch der wohlbekannte gerichtliche Zweikampf, über dessen Bedeutung und Verbreitung ich mich wohl nicht näher auszulassen brauche. Er findet sich außer bei den Ariern auch bei den Botokuden, den Aino, den Eskimos, den Tungusen, den Australiern, ozeanischen Völkern usw.

Es ist dies nur ein sehr flüchtiger Überblick über das weite Gebiet der Gottesurteile, die eine so große Rolle bei der Entscheidung über Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld im Leben der Völker aller Erdteile spielen. Und es ist wichtig, daß wir diese Art der Entscheidung gerade bei Völkern einer niedrigen Kulturstufe antreffen. Sie erhält sich auch noch auf höheren Stufen, stirbt aber dann doch ab und lebt allenfalls noch in rudimentärer Gestalt weiter, als nur halb noch vorhandener Rest früherer Zeiten. Sie wurzelt in dem unerschütterlich festen Glauben, daß eine höhere, übermenschliche, göttliche Macht Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld kennt und unterscheidet, — den Unschuldigen schützt und aus der Gefahr rettet, den Schuldigen der Bestrafung überliefert. Deswegen finden wir diese Prozeduren auch in weitem Umfang mit feierlichen Gebeten und Götteranrufungen verbunden. Darum tragen sie auch den Namen Gottesurteile, Gottesgericht [1].

Man hat, einem Zuge unserer Zeit folgend, auch Eid und Ordal ihres Zusammenhangs mit der Religion, mit dem Gottglauben berauben wollen. Zwar in der Form, wie uns Eid und Ordal im Leben der Völker entgegentreten, ist dieser Zusammenhang so klar und unzweideutig, daß sich derselbe gar nicht abstreiten läßt. Allein man meinte, auf den frühesten Stufen dürfte das anders gewesen sein und es lägen dafür auch deutliche Anzeichen

---

[1] Die Inder nennen Eid und Gottesurteil dâivikî kriyâ, d. i. den göttlichen Beweis (vgl. Jolly, Recht und Sitte, S. 142).

vor. Geisterglaube und Zauberei seien ja doch der Religion und ethisch gerichteten Göttern vorausgegangen.

So sei auch der Eid ursprünglich nichts als ein Fluch, eine Selbstverwünschung, ein Zauber, den man gegen sich selbst und die Seinen richtet. Darum habe die altindische Sprache für „fluchen“ und „schwören“ dieselbe Wurzel (çap), für „Fluch“ und „Schwur“ ein und dasselbe Wort (çapatha). Das Gottesurteil aber sei nur als eine verschärfte Form des Eides zu fassen — beide somit ursprünglich ohne ethisch-religiösen Hintergrund. So stellt es z. B. Otto Schrader, unter mehrfacher Berufung auf Oldenbergs Religion des Veda, in seinem Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde dar, in den Artikeln „Eid“ und „Gottesurteil“, die durch die Artikel „Recht“ und „Religion“ entsprechend ergänzt werden.

Daß der Eid eine Selbstverwünschung ist, wollen wir bereitwillig zugeben, — genauer: eine bedingte Selbstverwünschung. Er ist es, nicht nur als Reinigungseid, sondern ebenso auch als Treueeid und Vertragseid, in welchem der Schwörende Unheil auf sein Haupt herabruft, falls er die Treue bricht. Wer aber entscheidet darüber, ob die Bedingung jener Selbstverwünschung erfüllt ist? Wer entscheidet über Wahrheit und Unwahrheit der Aussage, über Schuld und Unschuld? Wer löst im gegebenen Falle die gefährlichen Folgen der Verwünschung aus oder hält sie zurück, je nachdem? Menschen sind es nicht und können es nicht. Wenn es nicht persönliche Götter sind, dann muß es eine unpersönliche, jedenfalls eine höhere, übermenschliche, übernatürliche, von dem Menschen unabhängige Macht sein, eine Macht, die Wahr und Unwahr, Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld, Treue und Untreue, kurzum Gut und Böse sehr wohl und sehr genau zu unterscheiden weiß, die überall ihre Augen hat und Heil und Unheil in ihrer Hand hält. Es würde aber auch der große schwarze Mann der Feuerländer ganz gut dazu passen, der alle Handlungen und Worte der Menschen kennt und dem man, nach dem Glauben dieses Volkes, nicht entfliehen kann.

Und wer oder was lenkt die Vorgänge nach dem Glauben der Völker in der Art, daß das Feuer den Schuldigen brennt, den

Unschuldigen aber schont oder ganz verschont? Daß den Schuldigen die Krokodile fressen, den Unschuldigen nicht? Daß das Gift den einen tötet, von dem anderen ausgebrochen wird? Daß je nach den ethischen Vorbedingungen der eine es länger unter dem Wasser oder bei einer Kraftprobe aushalten kann, als der andere? Wer lenkt die Zuckungen des geschlachteten Huhnes so, daß der Schuldige dadurch bezeichnet wird? wer die Lose? und so fort. Daß Schuld oder Unschuld des Menschen die Naturvorgänge unmittelbar beeinflussen und regeln, diesen Glauben wird man wohl schwerlich als Grundlage jener Proben annehmen. Daß die Naturerscheinungen ihrerseits selbst als allwissende Mächte ihr Verhalten nach den ethischen Qualitäten, nach Schuld oder Unschuld des Beklagten einrichten, läßt sich ebensowenig voraussetzen. Denn wenn man solches etwa auch bei Feuer und Wasser noch als möglich annehmen wollte, dem Gift, den Krokodilen, dem geschlachteten Huhn, den Losen u. dgl. m. wird man das wohl schwerlich zutrauen. Will man keinen persönlichen Gott als Lenker der Vorgänge voraussetzen, so bleibt wieder nur jene unpersönliche, aber entschieden ethisch gerichtete höhere Macht übrig. Auch wo nichts und niemand angerufen wird, bleibt bei Eid und Gottesurteil solch eine ethisch gerichtete, allwissende, persönliche oder unpersönliche Macht die notwendige Voraussetzung.

Oldenberg faßt den Fluch als eine Art materielles Fluidum, eine schädliche Substanz, an deren Wirksamkeit die primitiven Völker glauben. Wie kommt aber eine solche Substanz beim Eide dazu, nur dann zu wirken, wenn der Schwörende unwahr, ungetreu, schuldig ist? Wohnt diesem Fluidum, dieser Substanz selbst, vermöge der ausgesprochenen Bedingung, die Kraft der Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Unwahr, Treu und Ungetreu, Schuldig und Unschuldig inne? oder entscheidet die ethische Disposition des Menschen über Wirkung oder Nichtwirkung dieser Substanz, etwa ungefähr in der Weise, wie nach moderner medizinischer Anschauung die körperliche Disposition des einzelnen darüber entscheidet, ob die in der Luft umherschwärmenden krankheiterregenden Mikroben ihn erkranken lassen

oder nicht? Es ist schwer, eine so künstliche Vorstellung bei Naturvölkern vorauszusetzen. Und auch Feuer und Wasser, Gift, Krokodile und geschlachtete Hühner sollen gewissermaßen naturgesetzlich ihr Verhalten nach dieser ethischen Disposition des Menschen einrichten? Ein schwer zu begreifender Glaube. Wieviel näher liegt, gewiß schon dem primitivsten Volk, eine Erklärung, wie sie die Verse des Schahnahme aussprechen:

> Denn unversehrt bleibt der, den Gott behütet,
> Ob Feuer oder Wasser um ihn wütet.

Die Völker selbst aber erleichtern uns die Entscheidung über diese Frage sehr wesentlich durch den Umstand, daß sie seit den ältesten Zeiten mit Eid und Gottesurteil die feierliche Anrufung göttlicher Mächte zu verbinden pflegen. Wo es ausnahmsweise nicht geschieht, ist die Ergänzung leicht und selbstverständlich.

Nehmen wir den Fall der Indogermanen, der Arier, den Schrader speziell im Auge hat. Für die Griechen steht es fest, daß sie schon seit den ältesten uns bekannten Zeiten beim Eide den Zeus und neben ihm noch andere Gottheiten als Zeugen anriefen. „Nicht weniger wird in den altrömischen Eidesformulierungen Jupiter ständig als Zeuge und Vollstrecker der von den Göttern verhängten Strafe des Eidbruches herbeigerufen", — sagt Schrader selbst a. a. O., S. 168. Indes beruft er sich auf eine Stelle des Polybins (3, 25, 6 ff.), wo anläßlich der Handelsverträge zwischen Römern und Karthagern zwei Eidesformeln mitgeteilt werden, — eine jüngere, mit Anrufung des Mars und Quirinus, und eine ältere, ohne Anrufung von Göttern. Bei der letzteren hält der Schwörende einen Stein in der Hand und spricht: Wenn ich anders denke oder handle, „dann möge ich allein fortgeschleudert werden, so wie jetzt dieser Stein"; und damit schleudert er den Stein aus der Hand. Doch wer wird ihn schleudern, wer die rächende Strafe üben oder veranlassen? Daß auch hier dennoch der ständige Rächer des Eidbruchs, Jupiter, dies Amt ausübt, dafür scheint mir sehr deutlich die von Cicero überlieferte Redewendung „Jovem lapidem jurare" zu sprechen — beim Jupiter „Stein" schwören —, die Schrader gleich darauf S. 169 mitteilt.

Er bezeichnet den Zusammenhang derselben mit jenem Eid als „noch nicht völlig aufgeklärt“. Indessen liegt nichts näher zur Erklärung als die Annahme, daß eben auch bei dem Steineid Jupiter angerufen, resp. als Rächer des Eidbruchs vorausgesetzt wurde, wenn auch sein Name in jener einen Stelle des Polybius fehlt.

Daß die Inder schon in der vedischen Zeit beim Eide die Wasser, die Kühe, den Gott Varuṇa als Zeugen anriefen, geht aus mehreren Stellen deutlich hervor und Oldenberg selbst weist darauf hin a. a. O., S. 520. Im Yajurveda heißt es (Ts. 1, 3, 11, 1): „Von jedem Gesetz (d. h. von der rächenden Gewalt des Gesetzes) mach uns hier frei, o König Varuṇa! Wenn wir schwören (indem wir rufen): O ihr Wasser, o ihr Kühe, o Varuṇa! — dann mach uns davon frei, o Varuṇa!“ Und im Atharvaveda (19, 44, 8. 9) heißt es: „Viel Unwahres, o König Varuṇa, hat hier der Mensch gesagt, darum befreie uns aus der Bedrängnis, du tausendfache Kraft Besitzender! Weil wir: o ihr Wasser, ihr Kühe! und: o Varuṇa! gerufen haben, darum befreie uns aus der Bedrängnis, du tausendfache Kraft Besitzender!“ (vgl. auch Çat. Br. 3, 8, 5, 10). Es handelt sich offenbar um eine alte Schwurformel, eine Formel des Reinigungseides, in welcher die Anrufung der reinen und reinigenden Wasser, der heiligen, unverletzlichen Kühe und vor allem des Gottes Varuṇa, des indischen Jehova, den wesentlichen Inhalt bildet. Daß Gott Varuṇa dabei die Hauptrolle spielt, daß er den Bedrängten befreien und retten soll, geht aus diesen Stellen deutlich hervor, und es ist das darum besonders bedeutsam, ebenso wie die Anrufung des Zeus und Jupiter bei Griechen und Römern, weil alle drei, Varuṇa, Zeus und Jupiter, wie wir später sehen werden, aus dem höchsten guten Wesen, dem Himmelsgotte der arischen Urzeit hervorgewachsen sind. Es ist schwer zu verstehen, wie Schrader angesichts dieses Tatbestandes bei den Indern (S. 167) urteilen kann: „Als Zeuge wird zwar schon in einem alten vedischen Vers der Gott Varuṇa angerufen; aber diese Anteilnahme der Himmlischen ist doch weit davon entfernt, einen wesentlichen Bestandteil des altindischen Eides auszumachen.“ Ich möchte

diesen Bestandteil vielmehr gerade für den wichtigsten und wesentlichsten halten und würde den Glauben an die rächende, strafende Rolle der Götter und speziell des Varuṇa auch da voraussetzen, wo sich bei den Indern eine Selbstverwünschung ohne solche Götteranrufung findet. Etwas derartiges haben wir im Rigveda 7, 104, 15: „Möge ich sterben, wenn ich ein Zauberer bin, oder wenn ich das Leben des Menschen geschädigt habe!" Eine Selbstverwünschung solcher Art ist zu allen Zeiten und bei jedem Volke möglich und schließt den Glauben an die rächende, strafende Rolle der Götter keineswegs aus. Und gerade in demselben Buche des Rigveda tritt uns Varuṇa als der allwissende, heilige Rächer des Unrechts in so großartig herrlicher Zeichnung entgegen.

Daß auch die alten Germanen schon beim Eide die Götter als Zeugen anriefen, steht hinreichend fest. Es war im Norden meist eine Mehrzahl, resp. eine Dreizahl von Göttern: Odhin, Thôrr und Freyr, welche angerufen wurden; gelegentlich auch mit Zusatz des Njördhr oder Ersetzung des Odhin durch Njördhr (vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186). Schwur der alten Germane „bei des Schiffes Bord und des Schildes Rand, bei der Schneide des Schwerts und dem Schenkel des Rosses", wie das z. B. in der Völundarkvidha geschieht (vgl. Schrader a. a. O., S. 167), dann setzt er eben diese ihm so wichtigen Güter beim Eide mit ein, bezieht sie mit in die Eideswirkung, es ist aber die strafende Rolle der Götter beim Meineid darum nicht ausgeschlossen, sie erscheint vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Amiras entgegenstehende Ansicht hat nichts Überzeugendes für mich und kann es auch nach dem schon früher Gesagten nicht haben[1].

Der urindogermanische Eid als bloßer Fluch, ohne Götteranrufung und ohne Glauben an ethisch gerichtete Götter, sinkt nach alledem in nichts zusammen.

Schrader wehrt sich gegen die Ansicht von Leist, der — allerdings in zu weit gehender Weise — für die arische Urzeit schon

---

[1] s. Amira in Pauls Grundriß der german. Phil. II, 2, 193.

den Glauben an eine „unter dem Schutze der Götter stehend gedachte Rechtsordnung“ annahm. Er sagt (a. a. O., S. 659): „Dieser Ansatz scheitert an dem Umstand, daß nach den Ausführungen unter Religion die Gottheiten der indogermanischen Urzeit noch keine ethisch vertieften Persönlichkeiten und gleichgültig gegen den Unterschied von Gut und Böse gewesen sein müssen.“ Er hätte richtiger getan, aus der Tatsache von Eid und Gottesurteil den Schluß zu ziehen, daß seine Darstellung der urindogermanischen Religion einer Ergänzung und Berichtigung bedürfe, speziell in der Richtung auf die ursprüngliche Beziehung von Religion und Moral.

Neben dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen scheint mir nichts so bestimmt für eine solche uranfängliche Beziehung von Religion und Moral zu zeugen, als gerade Eid und Gottesurteil in ihrer weiten Verbreitung über den ganzen Erdenrund, bei primitiven und primitivsten Völkern, und der Nachweis ihrer Existenz in der grauesten Urzeit unserer Kulturvölker. Denn wollte man auch ganz absehen von den dabei stattfindenden Götteranrufungen, ja von dem Glauben an persönliche, rächende und schützende Götter, so ist doch mit Eid und Ordal implicite schon zum mindesten ein primitiver Glaube an eine Art moralischer Weltordnung gegeben. Auch wenn man nur annehmen wollte, daß die Fluchfluida beim Eide so konstruiert sind, daß ihre Wirkung oder Nichtwirkung von der ethischen Disposition des Menschen abhängt, so wäre schon damit eine solche Weltordnung, allerdings recht wunderlicher Art, gegeben. Der Glaube an eine moralische Weltordnung aber enthält in nuce Moral und Religion, und zwar beide aufs engste verbunden.

Es liegt auf der Hand, daß die Moral vor allem mit der einen Wurzel der Religion verbunden erscheint, die in Kern und Wesen mit ihr zusammengehört. Die anderen Wurzeln sind ihr von Hause aus fremd, können aber doch auch schon früh in gewisse, wenn auch oberflächliche Beziehungen zu ihr treten; auch sie können in gewisser Weise eine ethisch erziehende Wirkung üben. Wenn der Wilde, zunächst aus Furcht vor Geistern oder Naturdämonen, sich zeitweilig bestimmte Beschränkungen, oft keines-

wegs ganz leichte, auferlegt, im Essen und Trinken, im geschlechtlichen Genuß u. dgl. m.; wenn er mancherlei opfert, manches Tabu streng beobachtet, ja sich schmerzhaften Operationen, wie Zahnausbrechen, Tätowieren u. dgl., unterzieht, so liegt darin und in vielem anderen bei aller Roheit doch auch ein Akt der Selbstverleugnung, und „die Selbstverleugnung ist Anfang und Grundlage alles Ethischen", sagt Eduard von Hartmann mit Recht [1]. Die Wilden genießen keineswegs einer schrankenlosen Freiheit, unterliegen vielmehr einem tyrannischen Kodex traditioneller Gesetze und Sitten [2], die so vielfach mit ihrem Geisterglauben in Zusammenhang stehen und von demselben abhängen. So darf man in diesem, neben vielem anderen, doch auch ein ethisch erziehliches Moment feststellen. Die Materie ist eine umfangreiche, ich kann sie hier nur kurz andeutend berühren. — Daß im Laufe der Zeit auch Götter, die dem Seelenkult oder der Naturverehrung entstammen, mit ethischen Zügen ausgestattet werden können, durch Assimilation an die ethisch gefärbte Wurzel der Religion, sowie auch durch andere Prozesse, haben wir schon früher erwähnt und erinnern hier noch einmal daran im Vorübergehen.

Ohne Zweifel unterscheidet sich die Moral des Wilden, die Moral einer primitiven Zeit und Kulturstufe in wesentlichen Punkten von derjenigen späterer Zeiten und höherer Entwicklungsstufen. Doch tut man gut, diese Unterschiede nicht allzusehr zu übertreiben. Der große Gegensatz von Egoismus und Altruismus des selbstischen und des selbstverleugnenden Wesens, der schon im Tierreich instinktiv vorhanden ist, findet sich natürlich auch schon bei dem Wilden, nur ist der Kreis der Wesen, demgegenüber die altruistischen und selbstverleugnenden Triebe zur Geltung kommen, bei dem Wilden naturgemäß ein viel beschränkterer, als dies auf höheren Kulturstufen der Fall ist. Von allgemeiner Menschenliebe kann natürlich keine Rede sein, wohl aber kommen die altruistischen Triebe gegenüber der Großfamilie oder der Ge-

[1] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, S. 51.

[2] S. darüber Roskoff, Religionswesen der rohesten Naturvölker, S. 147, auch vorher und nachher.

schlechtsgenossenschaft, resp. dem Stamme zur Geltung. In diesem Sinne gilt es als Gebot des höchsten Wesens der Australier, daß man mit seinen Freunden friedlich leben, mit seinen Freunden alles teilen soll. Gegenüber den Feinden, d. h. den Genossen eines fremden Stammes, gilt kein solches Gebot; da mag Egoismus, Haß, Zorn, Händelsucht, Rachsucht, ja Grausamkeit sich ungestört entfalten. Ja, nicht nur mutiger Kampf, sondern auch energische Ausübung der Rache den Feinden gegenüber, mit selbstverleugnender Preisgebung des eigenen Lebens, gilt geradezu als Pflicht und Gebot. Das ändert sich nur langsam und allmählich, verliert sich aber auch auf den höchsten Kulturstufen niemals ganz. Es ist aber freilich schon viel, wenn das anerkannte ethische Ideal ein anderes geworden ist und Friede und Liebe allen Menschen gegenüber als Höchstes gepriesen, Haß, Zorn und Rachsucht verdammt wird.

Vor allem aber ist die moralische Beurteilung der geschlechtlichen Beziehungen in der Urzeit und bei primitiven Völkern eine wesentlich andere, eine viel naturwüchsigere, wie späterhin. Zwar gibt es Naturvölker, die streng monogam leben, wie z. B. die Veddahs in Ceylon. Wir finden auch sonst mancherlei Beschränkungen, wie z. B. in Australien das höchste Wesen den Umgang mit Mädchen und fremden Frauen verbietet u. dgl. m. Doch ist im allgemeinen die Polygamie weit verbreitet und speziell dem Manne in geschlechtlicher Hinsicht die weiteste Freiheit gewahrt. Er findet seine Schranke nur darin, daß er Frauen und Mädchen, die anderen Männern als Gatten, Vätern oder Brüdern gehören, als Eigentum anderer respektieren muß. So mochte auch der arische Mann in der Urzeit nach Belieben sich Frauen und Kebsweiber zugesellen. Wir lassen uns ja aber auch die Vielweiberei bei den biblischen Patriarchen und frommen Königen wie David und Salomo gefallen; und David fällt erst in Sünde, als er auf gemeinem Wege sich das Weib eines anderen aneignet. Einige Völker kennen auch die Polyandrie. Auch das, was wir Blutschande nennen, die Heirat nächster Verwandter, gilt vielfach nicht als anstößig. Ein so edles Volk, wie die Perser des Zarathustra, pflegt solche Verwandtenheirat sogar mit

Vorliebe, z. B. Ehen zwischen Bruder und Schwester, Vater und Tochter u. dgl. m.[1].

Es ist natürlich, daß die Göttergestalten eines Volkes die Moral desselben an sich tragen und widerspiegeln; und zwar zunächst die Moral der Zeit, in welcher sie geschaffen worden; natürlich auch, daß sie in mancherlei Mythen die Züge dieser Moral auch noch in späteren Zeiten bewahren, wo dieselben dem vorgeschrittenen ethischen Bewußtsein eigentlich nicht mehr entsprechen. Wir tun unrecht, da von Unmoral zu reden oder uns gar zu entrüsten über die mangelnde Moral einer Religion, wo die Götter und Mythen eines Volkes vielmehr nur die Moral und Sitte einer längst vergangenen Zeit widerspiegeln.

So fallen in mancher Mythologie die weitgehenden sexuellen Freiheiten auf, die sich einzelne große Götter gestatten. Das entspricht aber durchaus der Moral einer früheren Zeit. Die Liebesgeschichten des Zeus waren ebensowenig von Hause aus anstößig, wie diejenigen des Krishṇa-Vishṇu. Sie stellten nur die gewaltige Zeugungskraft, das männlich-schöpferische Vermögen des großen Gottes dar und beeinträchtigten ursprünglich in keiner Weise die sittliche Erhabenheit und Heiligkeit seines Bildes im Bewußtsein seiner frommen Verehrer. Erst im Lichte einer späteren Zeit mit veränderten Anschauungen sexueller Moral konnte es dazu kommen, konnten diese Geschichten frivol erscheinen und wohl auch noch weiter mit frivoler Tendenz ausgestaltet werden. Auch Blutschande, wie wir es nennen, kommt in manchen Göttergeschichten vor, war aber ebensowenig ursprünglich anstößig oder unmoralisch, weil sie nicht gegen die Moral der Entstehungszeit dieser Erzählungen verstieß. Eine spätere Zeit verwertet sie bisweilen als tragisches Moment. Ebensowenig anstößig waren die beiden Gatten der indischen Sonnenjungfrau. Auch Raub, Betrug und Hinterlist, wenn sie zur Schwächung oder Fällung der Feinde dienten, beeinträchtigten ursprünglich das Bild der Götter nicht. Zorn und Rachsucht, ja Grausamkeit gegen die Feinde konnten natürlich erst recht keinen Anstoß erregen. Das

---

[1] Vgl. W. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 245—247.

stimmte alles zur Moral einer primitiven Zeit und widersprach derselben durchaus nicht. Erst einer späteren Zeit erschien vieles derart bedenklich, ja unmoralisch.

Der innerste, wesentliche Kern der Moral, der Altruismus, wächst und entwickelt sich ruhig im Laufe der Zeiten. Man darf aber wohl die Moral der früheren Kulturstufen vorwiegend als eine männliche, aktive Moral bezeichnen. Kraft und Mut werden vor allem verherrlicht; Sieg, Herrschaft, Macht, Besitz und reiche Nachkommenschaft werden erstrebt. Viel später erscheint eine neue, eine mehr weibliche, mehr passive Moral in voller Ausbildung: Sanftmut, Demut, Geduld, Milde, Schonung, Friede, Freundlichkeit, Liebe, Mitleid, Keuschheit, das Nichtverletzen anderer Wesen, die Nichtfeindschaft, endlich sogar die Feindesliebe. In ihren Anfängen und vielen einzelnen Zügen besteht auch diese Moral schon von Anfang, doch sie ist der männlichen Moral so untergeordnet, wie in der Regel bei den Naturvölkern das Weib dem Manne untergeordnet ist. Erst mit dem indischen Tattvamasi in den ältesten Upanishaden, dann mit Buddha, vor allem aber mit dem Evangelium Christi tritt diese weibliche Moral voll ausgebildet, energisch und siegreich auf den Plan. Sie ringt mit der männlichen Moral und dies Ringen dauert fort bis auf den heutigen Tag, mit wechselndem Erfolge. Wie in der Entwicklung der Organismen durch die klare Scheidung des männlichen und des weiblichen Geschlechts eine höhere Stufe erreicht wird, die sich unendlich fruchtbar erweist, so gilt dasselbe wohl auch für die moralische Entwicklung des Menschengeschlechts. Aus dem liebenden, nach Ausgleichung der Gegensätze strebenden Ringen, aus wechselseitigem Streit und Vereinigung der beiden Geschlechter wird die höchste Fülle und Vollkommenheit in der organischen Welt erzeugt. Ebenso darf man hoffen und erwarten, daß aus dem Ringen und Sichverschmelzen der männlichen und der weiblichen Moral noch weiter neue, schöne Bildungen hervorgehen. Die Bahn aufwärts, das endliche Ziel ist uns aber schon mit den großen Idealen des Christentums gewiesen.

* * *

Wir haben aus guten Gründen so lange bei der Betrachtung der Moral und ihrer ersten Beziehungen mit der Religion verweilt, daß wir uns über Poesie und Denken in derselben Beziehung nur noch einige kurze Bemerkungen gestatten dürfen.

Die erste und primitivste Poesie ist in der einen Wurzel der Religion bereits enthalten und untrennbar fest mit ihr verbunden. Denn nichts anderes als Poesie ist die urwüchsige Anschauung der Naturerscheinungen als lebendiger Wesen. Auch heute ist nur der ein wirklicher Dichter, der die Kraft zu solcher Anschauung in sich trägt. Die leuchtende, Leben weckende Sonne, das geheimnisvoll flammende, wärmende, knisternde Feuer, der klare, murmelnde Quell, der rieselnde Bach, der reißende Fluß, die wandelnden, gestaltenwechselnden Wolken, der grollende Donner, der Sturm, der durch die Lüfte braust, der Wind, der im Rohr oder im Walde rauscht, der knorrige Baum, der ragende Berg, der seltsam gestaltete Stein — sie alle und unzählig viel mehr erschienen dem Menschen der Urzeit als lebendige persönliche Wesen in solcher Kraft und Unmittelbarkeit der Anschauung, wie sie späteren Zeiten nicht mehr möglich ist, — das lehrt uns die Mythenschöpfung der Vorzeit. Doch auch heute noch kann uns in glücklichen Augenblicken, frei von dem Treiben der Welt, die Natur ringsum so lebendig werden, und wir ahnen dann etwas von jener großen, elementaren Poesie der Urzeit, die noch Eins war mit der primitiven Religion.

Und nun entstanden alle jene primitiven Mythen: von der Sonne, die bei Frühlings Anfang fröhlich hüpft und tanzt und sich schaukelt; von der Sonnentochter, die den Morgen- und Abendstern oder den Mond heiratet; von Himmel und Erde, die einst als Mann und Frau vereinigt, durch böse Geister oder Helden für immer getrennt sind; von dem Feuer, das sich im Wasser versteckt, wenn das brennende Holzscheit im Wasser erlischt; und wohl auch von dem großen Mann, der das Feuer vom Himmel gebracht hat; von dem Winde, der ganze Scharen von Geistern durch die Luft führt, mit ihnen jagt und die Menschen schreckt; von dem Baum, in dem die Seele eines Verstorbenen wohnt; von dem Schwan, der eigentlich ein schönes

Mädchen, von übermenschlicher Art, ist; von den Geistern, die zu gewissen Zeiten gepflegt, gespeist und getränkt werden wollen, die bald roh und wild, bald auch freundlich, klug und kunstreich sind; von dem Feuerding, das als Sternschnuppe durch die Luft fährt und allerlei Reichtümer bringen kann usw. Diese primitive Mythologie, die vom Leben und allerlei Schicksalen der Naturwesen, von Dämonen, Geistern und Göttern erzählt, ist die älteste epische Poesie des Menschengeschlechts.

Und auch die älteste Lyrik, vielleicht als Beschwörung, als Zauberlied, in primitiver Form, richtete sich wohl an dieselben Wesen und Mächte. Gewiß aber ist, daß das älteste Drama in den Maskentänzen und Maskenzügen bestand, welche die Geisterwesen, Seelen, Dämonen und Götter, ihr Wirken und Walten, ihre Taten und Schicksale leibhaftig darstellen wollten und sollten. Sie finden sich über die ganze Erde verbreitet und es ist ein Elementargedanke des Menschengeschlechts, daß solche Darstellungen die Vorgänge in der Natur direkt zu beeinflussen imstande und also von großer Bedeutung sind.

Es bestätigt sich also auch hier, für diese ersten Anfänge der Poesie, das Wort Goethes: „Die Kunst ist eigentlich mit und aus der Religion entsprungen."

* * *

Aber auch das primitive Denken, das Welterkennen, soweit von einem solchen für jene Zeit schon die Rede sein kann, die Philosophie der Wilden oder die „wilde Philosophie", wie sie Tylor nennt, ist eng und untrennbar mit der Religion verbunden.

Wenn der primitive Mensch die Welt für das Werk eines großen schöpferischen Wesens erklärt, so ist das primitives Denken und Welterkennen, urzeitliche Philosophie, der erste Versuch, den Urgrund alles Seins zu fassen und zu deuten, das letzte und größte Welträtsel zu lösen. Wenn er mit der poetischen Auffassung der Naturerscheinungen als lebendiger Wesen sich nicht begnügt, wenn er überall nach Grund und Ursache, nach den Urhebern der Erscheinungen und Vorgänge, kurzum nach dem Kausalzusammenhang fragt und die Frage auch gleich zu be-

antworten strebt, dann ist das ebenso primitives Denken. Und es scheint, daß dies primitive Denken sich vornehmlich am Seelenglauben geübt hat, vielleicht von ihm ausgegangen ist.

Die Tatsache des Todes ließ den grübelnden Urmenschen die Idee der Seele, des Geistes fassen, eines luftförmigen Etwas, das der eigentliche Lebensträger war, ohne welches der Körper starr und leblos war und nichts wirken konnte. Also eines sehr wirksamen, sehr mächtigen, geheimnisvollen Etwas. Er identifizierte es mit dem Atem, dem warmen Lebenshauch, mit der Luft, mit dem Dunst oder Rauch, mit einem Wölkchen, mit dem Schatten, mit dem Spiegelbilde im Wasser, mit dem Bildchen im Auge. Er glaubte es im Traum, in Visionen und Halluzinationen zu sehen. Und da man auch von lebenden Menschen träumen oder Erscheinungen von ihnen sehen kann, nahm er an, daß die Seele auch den lebenden Körper gelegentlich verlassen und wieder in denselben zurückkehren könne. Er glaubte, daß die Seele beim lebenden Menschen im warmen Blut, im Herzen oder im Zwerchfell oder später auch im Kopfe wohne. Manche Völker nahmen nur eine Seele, manche zwei oder noch mehrere im Menschen an, die sich trennen konnten und verschieden qualifiziert waren, verschiedene Bestimmung hatten. Es ließe sich von dieser primitiven Psychologie vieles Interessante erzählen, wozu uns hier der Raum gebricht. Dieses Seelending, das windartig, luftförmig unsichtbar oder doch schattenhaft körperlos und doch so mächtig, so geheimnisvoll wirksam war, bot sich nun als leichteste Erklärung dar für alle die zahlreichen Erscheinungen und Vorgänge, deren Grund und Ursache nicht unmittelbar klar und ersichtlich war. Einmal von diesem Gedanken erfaßt, sah der Mensch bald überall in der Natur und im Menschenleben Seelen und Geister wirken und walten. Vor allem wo etwas ohne sichtbaren Grund, scheinbar unerklärlich eintrat, wenn ein Mensch plötzlich erkrankte oder toll wurde, wenn die Kuh keine Milch gab, der Baum verdorrte u. dgl. m., da mußten Seelen und Geister daran schuld sein. Der feindliche Zauberer setzte feindliche Geister in Bewegung und wirkte durch diese. Auch Donner und Blitz wirkte ein Geist, ja auch der unsichtbare Schöpfer der Welt

wurde endlich als großer Geist gedacht, der nur Eins war mit dem höchsten guten Wesen. Das war die Methode des primitiven Menschen, die Welt und ihre Erscheinungen zu erklären, den Kausalzusammenhang grübelnd und denkend zu konstruieren. Und diese primitive Welterklärung, dies primitive Denken mußte sich mit der ebenso festgewurzelten Anschauung der Naturdinge als lebender Wesen, der primitiven Poesie, so gut es eben ging, abfinden, ausgleichen und verbinden. Ist somit die eine Wurzel der Religion zweifellos untrennbar fest verbunden mit der Moral, die andere mit der Poesie, so scheint die dritte, der Seelen- und Geisterglaube, mit dem primitiven Denken in engster Verbindung zu stehen.

Ein Goethe der Urzeit hätte sagen können: als sittlicher Mensch glaube ich an ein höchstes gutes Wesen, als Dichter sehe ich alle Naturerscheinungen als lebende Wesen an, als Denker erkläre ich mir die Phänomene als Wirkung geheimnisvoller Seelen und Geister. Vor ihnen allen empfinde ich Ehrfurcht, — Ehrfurcht, die aus Furcht, Bewunderung und Liebe gemischt, bei manchen freilich fast nur oder ausschließlich Furcht, bei anderen mehr Bewunderung, bei etlichen aber doch auch mehr Liebe ist.

Diesen Goethe der Urzeit wird man mir natürlich sogleich hohnlachend streichen, aber eins glaube ich doch behaupten und aufrechthalten zu können: Auch in der Urzeit muß es Menschen gegeben haben, die in ihrem Empfinden und Denken, in ihrem moralischen Erkennen der großen Menge voraus und oft weit voraus waren. Solch hervorragende Individuen, oder sagen wir Genies der Urzeit, selten wie der Genius zu allen Zeiten, waren es gewiß, die zuerst die Naturerscheinungen als lebende Wesen ansahen und Verehrung vor ihnen empfanden, die zuerst die Ideen der körperlosen Seelen faßten und verfolgten, die zuerst den großen Glauben an ein höchstes gutes Wesen erfaßten und verkündigten. Sie wiesen den Weg, auf welchem Untermenschen und Vormenschen, vorwärts und aufwärts, in das Menschentum hinein gelangten. Sie wirkten auf die anderen und rissen die Menge mit sich fort, bis sie annähernd ebenso empfand, dachte und glaubte. An Widerspruch mag es dabei nicht gefehlt haben,

denn Zweifler und Materialisten gab es wohl auch schon damals in reichlicher Anzahl. Aber sie wurden besiegt, sie blieben im Rückstand, und es war gut für die Menschheit, daß dies geschah.

Poesie und Denken machten sich bald und immer mehr von der Religion los, suchten und fanden ihre eigenen Bahnen. Ihre selbständige Entwicklung zu wunderbarer Größe ist bekannt genug. Die Moral aber blieb der Religion aufs engste verbunden und fand in ihr fortdauernd die feste Stütze, auch dann, als das Recht, die von menschlicher Autorität gebotene Moral, sich von ihr gelöst und als selbständige Größe auf den Plan getreten war, vielfach, aber keineswegs überall, mit der eigentlichen Moral sich deckend. Diese wurzelt ja ihrem Wesen nach im Religiösen. Jetzt freilich machen manche den Versuch, alle Moral von der Religion loszulösen und sie einfach zu einem rein menschlichen, bloß verständigen, sozialen Sittenkodex zu stempeln. Der Versuch ist aber schon gescheitert und wird immer wieder scheitern. Denn die Moral kann nicht leben ohne die Religion, ohne die mystische Grundlage, auf der sie seit Urzeiten ruht und bis ans Ende der Tage ruhen wird. Ein Wandel dieser religiösen Grundlage gemäß den neugewonnenen Erkenntnissen ist aber freilich die notwendige Bedingung ihrer lebendigen Fortexistenz.

DIE ARIER.

WIR haben uns bisher mit den ersten Anfängen der Religion, den Anfängen der Menschheitsentwicklung beschäftigt. Es handelte sich dabei um Zeiten, die so weit hinter aller geschichtlichen Entwicklung zurückliegen, daß ihre chronologische Fixierung aller Berechnung entrückt ist. Von jener Urzeit der Menschheit machen wir nun einen Schritt vorwärts in die sog. Urzeit der Arier hinein. Es ist ein Schritt, der uns über ungemessene und unmeßbare Zeiträume hinüberträgt, denn mit dieser arischen Urzeit stehen wir schon hart an den Schwellen der Geschichte. Ja, es ist eine Zeit, in welcher an mehreren Punkten der Erde, vor allem in Babylon und Ägypten, das geschichtliche Leben bereits lange seinen Anfang genommen hatte. Denn weit über das Jahr 3000 v. Chr. werden wir die Zeit, von welcher wir reden, schwerlich hinaufrücken dürfen, — vielleicht bis in die Mitte des vierten Jahrtausends.

Wir müssen versuchen uns klarzumachen, was für eine Zeit das ist. Unter arischer Urzeit versteht man im allgemeinen die Zeit, in welcher die verschiedenen arischen Völker noch eine Einheit, eine im wesentlichen kompakte Masse gegenüber anderen Völkern bildeten; die Zeit, in welcher sich Inder und Perser, Armenier und Phryger, Griechen und Römer usw. noch nicht von jener großen Masse arischen Volkstums losgelöst hatten, um fern von den anderen und endgültig von ihnen getrennt ihre eigenen Bahnen zu wandeln. Diese Zeit der arischen Einheit ist aber wiederum eine unabsehbar lange Zeit, und wenn es uns vergönnt wäre, ihre Entwicklung zu überschauen, würden wir zweifellos eine lange Reihe von Perioden und Entwicklungsstadien

an ihr unterscheiden, von den ersten Anfängen bis in die Zeit, wo die ersten Ablösungen einzelner Völker von der großen Masse des Mutterstockes erfolgen. Nur von dieser letzten Zeit, dem letzten Stadium der einheitlichen, urzeitlich-arischen Entwicklung dürfen wir hoffen, durch die Vergleichung ein annähernd richtiges Bild zu gewinnen. Was diese letzte Zeit der Einheit an Kulturerrungenschaften besaß, in Sprache, Religion, Sitte und Recht, materieller Kultur usw., das mag dann weiter seine Wurzeln in den verschiedensten vorausgegangenen Perioden haben, mag das Produkt mannigfacher Entlehnungen und Übertragungen, verschiedenartiger und verschiedenzeitlicher Verschiebungen und Berührungen der einzelnen Glieder und Gruppen des großen arischen Muttervolkes untereinander, ev. auch mit nichtarischen Völkern, sein, — wir vermögen darüber nur im einzelnen Vermutungen aufzustellen. Einen Durchschnitt durch irgendeine der früheren Perioden herzustellen, ein Gesamtbild von einer derselben zu liefern, sind wir durchaus unvermögend. Wir können nur das zusammenstellen, was als Niederschlag aller dieser bunten und mannigfaltigen Entwicklungen in der letzten Zeit der Einheit sich konsolidiert hat. Daß auch da die Gefahr mannigfachen Irrtums droht, ist selbstverständlich. Doch das Material ist so groß und reich, daß der Versuch, ein Kulturbild jener Zeit zu skizzieren, unbedingt gemacht werden muß und bekanntlich auch schon mehr als einmal gemacht worden ist.

Auf diese letzte Periode der arischen Urzeit folgte dann in Europa noch die Periode der sog. europäischen Einheit, an welcher die asiatischen Glieder unserer Völkerfamilie, Inder und Perser, nicht mehr teilnahmen, in Asien die Zeit der indopersischen Einheit. Diese Zeit interessiert uns hier aber erst in zweiter Linie, da wir vielmehr die Zeit der noch ungebrochenen gesamtarischen Einheit im Auge haben und deren Religion zu erkunden uns zum Ziel setzen.

An der Aufhellung der arischen Urzeit wird seit mehr als einem halben Jahrhundert eifrig gearbeitet. Es ist ein weiter und wechselvoller Weg, den die wissenschaftliche Forschung von

Adalbert Kuhns bahnbrechender Abhandlung im Jahre 1845 [1] bis zu Otto Schraders Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde im Jahre 1901 zurückgelegt hat. Kühnen Hoffnungen und allzu kühnen, phantasievollen Konstruktionen, wie sie namentlich A. Pictet in seinen Origines Indo-Européennes [2] aufbaute, sind Enttäuschungen mancher Art, skeptische und ernüchternde Darstellungen gefolgt, die bisweilen wohl auch in der gegenteiligen Richtung zu weit gingen. Victor Hehns feiner, kritischer Geist leuchtete klärend und fördernd in diese Fragen hinein, — Material und Methode der Forschung wurde von ihm bis zu Kretschmer mit wachsender Skepsis geprüft, und der kritische Sturmwind führte viel Spreu für immer von dannen. Aber auch an Erfüllungen und schönen neuen Funden hat es der urzeitlichen Forschung nicht gefehlt. Sie wurde nie so in Bausch und Bogen verurteilt und verworfen, wie das der vergleichenden Mythologie begegnete. Ein richtiger und wichtiger Kern in ihr wurde stets anerkannt und zahlreiche Forscher waren bemüht, ihn aus den umhüllenden Schalen immer deutlicher zutage treten zu lassen. Unter ihnen gebührt das Hauptverdienst ohne Zweifel Otto Schrader, der nahezu sein ganzes Forscherleben dieser großen Aufgabe gewidmet hat. Zu der am Anfang ganz vorwiegenden Sprachvergleichung als Basis urzeitlicher Forschung, der sog. linguistischen Paläontologie, trat mehr und mehr eindringende Sachvergleichung hinzu und verband sich mit ihr in glücklicher Weise, zur Förderung immer gesicherterer Resultate. In Schraders Büchern läßt sich diese Entwicklung verfolgen, und er hat ein nicht unbedeutendes Verdienst an derselben. Zu den Hilfsdisziplinen, auf welche die urzeitliche Forschung gewissermaßen ein natürliches Anrecht hatte, wie die bald sich entwickelnde vergleichende Rechts- und Sittenkunde der indogermanischen Völker, traten unerwartet noch andere Helfer hinzu. So die allgemeine vergleichende Ethnologie und Anthropologie, deren Resultate vielfach geeignet waren, zur Klärung der urzeitlich-

[1] Osterprogramm des Berliner Realgymnasiums 1845.

[2] A. Pictet, Les origines Indo-Européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique, Paris 1859. 1863.

arischen Verhältnisse beizutragen. So die urgeschichtliche oder prähistorische Forschung, vor allem die prähistorische Archäologie, bei welcher zunächst an Arier oder Indogermanen kaum gedacht wurde, bis im Verlaufe der Untersuchung die Wahrscheinlichkeit immer größer wurde, daß wir in den prähistorischen Funden weiter europäischer Ländergebiete, zum mindesten von der neolithischen Zeit an, Überreste altarischer Kultur vor uns haben.

Bevor wir an das Wagnis herantreten, welches den wesentlichen Inhalt dieses Buches bilden soll — bevor wir es unternehmen, die Religion der arischen Urzeit zu erforschen und zu schildern —, ist es unerläßlich, daß wir uns zuerst im allgemeinen darüber zu orientieren suchen, was sich denn von diesen alten Ariern oder Indogermanen, ihrem Charakter, ihrer Kultur, ihren ursprünglichen Wohnsitzen, nach dem heutigen Stande der Forschung sagen läßt. Ein lange Reihe gelehrter und scharfsinniger Arbeiten bietet uns das Material dazu, insbesondere für die Frage nach dem Kulturzustande und der Heimat der noch ungeteilten Arier. Auch ihre Körperbeschaffenheit ist wiederholt eingehend nach verschiedenen Seiten hin erörtert worden, während kaum der Versuch dazu gemacht ist, ein Bild von dem Charakter, der Geistesanlage und Gemütsrichtung des arischen Urvolkes zu gewinnen. Und doch liegt es auf der Hand, daß gerade dies letzte uns am meisten interessieren muß. Doch es schien am wenigsten faßbar, und so scheute man davor zurück, — eine Scheu, die wir nicht unbegründet nennen wollen, die uns aber doch nicht abhalten soll, einen Versuch in dieser Richtung zu wagen.

Faßbarer und greifbarer schien freilich die körperliche Gestaltung, und speziell in den Verschiedenheiten der Schädelbildung hoffte man längere Zeit Merkmale zu gewinnen, um Rassen und Völker in exakter Weise voneinander zu unterscheiden. Es erwuchs im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts eine förmliche Wissenschaft der Kraniologie oder Schädelkunde, die vor allem auf immer komplizierter sich gestaltenden Messungen sich aufbaute und von hervorragenden Forschern gefördert wurde. Sie spielte natürlich auch in der Arierfrage eine wichtige Rolle.

Leider aber hat diese Wissenschaft nur in sehr bescheidenem Maße die großen Hoffnungen gerechtfertigt, die man für die Völkerkunde auf sie setzte. Sie läuft nach allen Richtungen in ein non liquet aus. „Überall ist man zu demselben Ergebnis gekommen, daß innerhalb einer Stammeseinheit die verschiedensten Schädelformen in unzähligen Abstufungen nebeneinander vorkommen. Wie bei den amerikanischen, den ozeanischen und anderen Völkern, so finden sich auch in Europa, und zwar schon in den ältesten erreichbaren prähistorischen Epochen Dolichokephale, Mesokephale und Brachykephale neben- und durcheinander[1]". Ein einigermaßen einheitlicher charakteristischer Schädeltypus des Ariers hat sich nicht feststellen lassen, vielmehr gelangt man mehr und mehr zu dem Resultat, daß auch die Arier schon in den ältesten Zeiten, von denen wir reden können, ein Nebeneinander von Langschädeln und Kurzschädeln samt den vermittelnden Zwischenformen dargestellt haben[2]. In einigen Gegenden, z. B. in Schweden, erweisen die Gräberfunde allerdings eine vorwiegend dolichokephale Bevölkerung, aber auch hier ist ein nicht unbeträchtliches brachykephales Element beigemischt (Schrader, Reallexikon, S. 461); und in anderen Gegenden ist das Verhältnis ein umgekehrtes[3]. Man gelangt da zu keinem entscheidenden Resultat. Nur so viel wird sich vielleicht im

[1] S. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache, S. 40 (auch vorher und nachher).

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 460. 461. Virchow sprach schon im Jahre 1883 die Ansicht aus, daß bei den Indogermanen von jeher eine dolicho- und brachykephale Reihe neben- und durcheinander hergegangen sei (Korrespondenzblatt der deutschen Ges. für Anthropologie, S. 144).

[3] Die heutigen Schweden und Friesen sind vorwiegend dolichokephal, in Süd- und Mitteldeutschland waltet dagegen die Brachykephalie vor, wie auch in Frankreich und einem Teil der slavischen Länder (s. Schrader, Reallexikon, S. 460). Es ist natürlich möglich, daß diese Verhältnisse zum Teil auf uralten Völkermischungen beruhen, — möglich, daß diejenigen recht haben, welche den Ariern von Hause aus vorwiegend Dolichokephalie zuschreiben wollen, doch ein bestimmter Beweis in dieser Richtung läßt sich nicht liefern.

allgemeinen behaupten lassen, daß die arischen Schädel im ganzen eine bedeutende Kapazität aufweisen[1].

Etwas günstiger steht es mit der Frage nach der Blondheit oder Brünettheit, der Färbung der Haare und der Augen, sowie der Körpergestaltung der alten Arier im allgemeinen. Es muß dabei aber gleich zu Anfang hervorgehoben werden, daß diese Seite der Körperbeschaffenheit sich als ganz unabhängig von der Schädelbildung erwiesen hat. Wenn man früher ziemlich allgemein annahm, daß Blondheit und Dolichokephalie einerseits, Brünettheit und Brachykephalie andererseits zusammengehören und zusammenhängen, so hat sich dies als ein Irrtum herausgestellt (vgl. Kretschmer a. a. O., S. 42, 43).

Inder und Perser, Griechen und Italiker waren schon in der ältesten Zeit, von welcher wir Kunde haben, zweifellos lange in naher Berührung mit nichtarischen Völkern gewesen und hatten sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit denselben vielfach vermischt. Dagegen haben wir wenig Ursache, das gleiche auch für die Germanen, Kelten, Slaven und Litauer schon in dem Zeitpunkt anzunehmen, wo diese Völker in den Gesichtskreis der Griechen und Römer traten. Es darf für wahrscheinlich gelten, daß dieselben den altarischen Typus damals noch verhältnismäßig rein an sich trugen. Das Bild, welches uns die klassischen Schriftsteller von diesen Völkern, insbesondere von Germanen

---

[1] Man beachte in dieser Beziehung die Vergleichung der etruskischen mit den römischen Schädeln, zu welcher die Schädel der etruskischen Nekropole Marzabotto Veranlassung boten. „Die etruskischen Schädel erwiesen sich als teils dolichokephal, teils brachykephal und unterschieden sich in ihrer Form nicht irgendwie wesentlich von den altrömischen, die sich nur durch ihre größere Kapazität vor ihnen auszeichnen (Zanetti, Archivio per l'antropologia e l'etnografia I, 1871, 166 ff. 191; Virchow, Zeitschr. f. Ethnol. IV, 32), aber nicht so, daß es möglich wäre, einen etruskischen Schädel von einem römischen stets mit Sicherheit zu unterscheiden" (vgl. P. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache, S. 39. 40). — Man beachte ferner, daß die Galtscha, die reinsten Nachkommen des Avesta-Volkes, brachykephale Schädelbildung mit bedeutender Schädelkapazität als auffallendes Merkmal zeigen (s. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 173).

und Kelten entwerfen, ist nun aber ein sehr klares und deutliches. Sie schildern uns nicht nur die Germanen, sondern ebenso auch die Kelten als groß und kräftig gebaut, blond oder auch rotblond, hellfarbig an Haaren und Augen. Es gilt das am stärksten für die Germanen, fast ebensosehr auch für die Kelten. Desgleichen schildern uns Herodot und Prokop slavische Völker ihrer Zeit als groß und blond oder ziemlich blond. Auch den ebenfalls arischen Thrakern und ihnen verwandten Völkern wird glattes und blondes Haar zugeschrieben (vgl. Schrader a. a. O., S. 461, 462). Die Letten und Litauer aber sind bis auf den heutigen Tag noch kräftig gebaute, blonde, blauäugige Völkerstämme.

Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sehen wir diese Verhältnisse sich in ganz auffallender Weise ändern. Insbesondere die Kelten erscheinen heutzutage völlig anders, als die klassischen Autoren sie uns schildern. Es herrscht bei ihnen jetzt durchaus die brünette Komplexion. Doch erinnert Chamberlain mit Recht daran, daß wir auch heute noch in Nordwestschottland, in Wales usw. jenen hohen Gestalten mit blauen Augen und rötlichem Haar begegnen, die einem Teutonen ähnlicher sehen als einem Südeuropäer [1]. Die Slaven sind zu einem großen Teil brünett geworden, wahrscheinlich infolge mancher Mischungen mit anderen Völkern, doch haben sich auch bei ihnen blondes Haar und blaue Augen vielfach durchaus rein erhalten, verbunden mit dem alten kräftigen Körperbau, wie man in vielen Gegenden Rußlands, wie auch in anderen slavischen Ländern, noch deutlich genug wahrnehmen kann. Auch unter den Germanen hat die brünette Komplexion mächtige Eroberungen gemacht. Im eigentlichen Deutschland ist sie so stark vertreten, daß man billig zweifeln mag, ob man die Deutschen noch jetzt ein blondes, blauäugiges Volk nennen darf. Das gleiche und mehr noch gilt wohl für England. Nur im Norden, in Skandinavien und Island, hat sich der blonde, blauäugige Typus verhältnismäßig rein erhalten, ohne doch der ausschließlich herrschende zu sein. Letten und Litauer, die am wenigsten von Literatur und Ge-

[1] Houston Stewart Chamberlain, Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts I, S. 467.

schichte berührten Glieder des arischen Stammes in Europa, sind, wie erwähnt, auch heute noch ein blondes, blauäugiges Geschlecht.

Diese Sachlage macht es in der Tat sehr wahrscheinlich, daß wir bei den Ariern Blondheit und Blauäugigkeit als das Ursprüngliche, Brünettheit als das Spätere zu erkennen haben. Wenn darum schon Victor Hehn und Penka mit aller Entschiedenheit die Ansicht vertreten haben, daß für die Bestimmung der ursprünglichen Komplexion der Indogermanen von den nördlichen Verhältnissen Europas auszugehen sei, und wenn ihnen Schrader darin beitritt, so können wir uns mit diesen Forschern nur durchaus einverstanden erklären (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 463). Die helle, blonde Komplexion ist augenscheinlich im Kampf mit der dunklen, brünetten, leider nicht sehr widerstandsfähig. Wir sehen blonde Stämme der Arier gemischt, dunkel, ja fast ganz brünett werden, und es ist auffallend, in wie verhältnismäßig kurzer Zeit diese Wandlung eintreten kann. Das Umgekehrte ist aber nirgends wahrzunehmen. Brünette Stämme werden nirgends blond.

Wenn nun dem hohen und hellen Typus der alten Germanen, Kelten, Slaven, Litauer und Letten, in Griechenland und Italien ein mehr gedrungener und dunkler Typus gegenübersteht, so erklärt sich dieser Gegensatz gewiß auf das Einfachste und Einleuchtendste durch den Umstand, daß Griechen sowohl wie Italiker bei der Ankunft in ihren historischen Sitzen nichtarische Völker vorfanden, mit denen sie sich verbanden und vermischten, unter deren Einfluß auch ihre ursprüngliche blonde Komplexion zu einer brünetten wurde. Es ist ja nicht bloße Vermutung, sondern feststehende Tatsache, daß vor dem Einrücken der Arier in Griechenland hier Völkerstämme wohnten, die den kleinasiatischen Lykiern, Lydern, Kilikern und Kappadokiern verwandt waren [1]; daß Italien ursprünglich von Etruskern, Sikulern und vielleicht auch Ligurern bewohnt war. Es erscheint daher nichts weniger

[1] Dies ist in sehr feiner Weise erwiesen durch Paul Kretschmer in seinem schon erwähnten Buch „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache", Göttingen 1896.

als wunderbar oder auch nur auffällig, im Lichte der früher angeführten Tatsache, daß die blonde Komplexion der Arier in diesen Ländern unterging, wie entscheidend auch das arische Blut im übrigen hier die Herrschaft gewann, wie glänzend auch der arische Geist hier triumphierte und frei aus sich heraus große vorbildliche Schöpfungen in Kunst und Wissenschaft, Recht und Staat ins Leben rief. Man erinnere sich auch daran, wie der herrliche große blonde Stamm der Westgoten in Spanien fast spurlos seinem Typus nach verschwunden ist, wie es ähnlich auch germanischen Stämmen in Italien gegangen ist. Von den großen blonden longobardischen Gestalten, von ihren stattlichen blonden Frauen, die uns noch die venetianischen Maler des Cinquecento in voller Herrlichkeit vor die Augen stellen, ist heute wohl wenig oder nichts mehr in Norditalien wahrzunehmen.

Mit Recht hat man aber auch daran erinnert, „daß gerade in der ältesten Gräzität, vor allem bei Homer, häufig zur Bezeichnung der Helden und Heldinnen von dem Adjektivum *ξανθός* „blond" Gebrauch gemacht wird, daß die Menschen der Vorzeit als ein größeres und stärkeres Geschlecht geschildert werden, als die jetzt lebenden (*οἷοι νῦν βροτοί εἰσι*), daß blondes Haar (das sich die Römerinnen später aus Deutschland kommen ließen) und blaue Augen in der klassischen Kunst mit Vorliebe dargestellt werden, und daß gewisse Teile des griechischen Volkes, wie namentlich die kretischen Sphakioten, den nördlichen Typus bis in die Gegenwart bewahrt zu haben scheinen" [1]. Bei Homer wird bekanntlich vor allem Menelaos „blond" genannt, der diese Bezeichnung als ständiges Beiwort trägt. Aber auch Meleager und Rhadamanthys, Demeter und Agamede heißen „blond". Es wird auch vom blonden Haar des Achilleus und des Odysseus geredet [2].

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 463 im Anschluß an Penka, Origines Ariacae, S. 23; Herkunft der Arier, S. 107.

[2] Die Tanagrafiguren zeigen fast ausnahmslos rötliches Haar, blaue Augen und rosige Hautfarbe. „Der im fünften nachchristlichen Jahrhundert lebende Arzt Adamantios schildert, älteren Quellen folgend, die Griechen reiner Rasse als hochgewachsene, wohlgebaute, blondhaarige Menschen von lichter Hautfarbe, und Herakleides, der Kritiker, nennt die Böoterinnen blond." S. Dr. G. Kraitschek in der „Politisch-Anthropologischen Re-

Wenn dieser Übergang vom blonden zum dunklen Typus schon in Europa möglich war, wie viel natürlicher erscheint derselbe in Asien, wo den Ariern noch ganz anders dunkelfarbige Einwohner mancher Art entgegentraten.

Die Inder haben im Laufe der Jahrtausende für uns im allgemeinen den sog. orientalischen Typus angenommen, trotz aller Versuche der arischen Einwanderer sich gegen die „schwarze Haut", die dunkelfarbigen Ureinwohner des Landes abzuschließen. Nur in den alten Radschputenfamilien und auch sonst in Familien höchster Kaste nimmt man noch etwas von dem hochgewachsenen, schlanken Bau, den edlen Gesichts- und Körperformen wahr, die den vornehmen Erscheinungen anderer arischer Völker an die Seite gestellt werden können [1]. Von der Haarfarbe der Menschen

vue", Oktober 1902, S. 508. „Auf dem bekannten Alexandersarkophage ist Alexander samt seiner makedonischen Umgebung mit schwedisch blonden Haaren, wie sich Hueppe ausdrückt, dargestellt." Kraitschek a. a. O., S. 509. Vgl. jetzt auch G. Kossinna, Dtsch. Volkswart, I, Heft 7, S. 268—272.

[1] Interessant ist in dieser Beziehung ein Blick in das Buch von Kurt Boeck, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal, Leipzig 1903. Das Bild der alten Sanyassis, der „Leidenschaftslosen" neben S. 176 zeigt uns Männer aus hoher Kaste, und besonders bei den drei vorn in der Mitte sitzenden fällt der Typus auf, den man dreist als altarisch oder, wenn man lieber will, europäisch bezeichnen darf. Diese drei Alten könnten ebensogut alte Russen, Deutsche oder Franzosen sein, im Gegensatz zu der Mehrzahl indischer Typen, welche so deutlich die starke Mischung mit anderen ethnischen Elementen verraten. Es gilt dasselbe von dem alten Wallfahrer auf S. 63. Nicht minder von dem alten nackten Heiligen auf dem Bilde zu S. 178, der bei gehöriger Bekleidung ganz gut einen alten deutschen Professor, Lehrer oder Pastor vorstellen könnte, während seine Umgebung ganz anders ausschaut. Es ist wichtig, daß diese Leute gerade den höchsten Kasten angehören, in denen wir a priori am ehesten rein erhaltenes arisches Blut erwarten dürfen. Dazu stimmen auch manche Bilder vornehmer Radschputen in Schlagintweits „Indien in Wort und Bild". — Der bekannte Anthropolog Charles d'Ujfalvy bemerkt zum Schluß einer Studie, die speziell dem indischen Typus gewidmet ist: „De nos jours les hautes castes se distinguent encore d'une façon appréciable des castes inférieures, quoi qu'en pensent certains auteurs contemporains." (Vgl. d'Ujfalvy, Iconographie et Anthropologie iranoindiennes; II l'Inde, p. 63. 64; Extrait des Nos 4, 5 et 6 de l'Anthropologie, Juillet-Août, Septembre-Octobre et Novembre-Décembre 1902.)

erfahren wir leider im Veda kaum etwas. Dagegen darf es wohl als eine sehr bemerkenswerte Tatsache angeführt werden, daß der gefeiertste und populärste Gott des Veda, der eigentliche Nationalgott der vedischen Inder, der gewaltige Gott des Gewitters, Indra, blondes Haar und blonden Bart hat, ähnlich wie der ihm wesensverwandte altnordische Thôrr rotbärtig ist. Indra wird darum harikeça gold- oder blondhaarig genannt, und hariçmaçâru goldbärtig oder blondbärtig. Auch der Feuergott Agni und der Sonnengott Sûrya heißen im Rigveda goldhaarig oder blondhaarig. Bei diesen Göttern liegt das durch ihre natürliche Erscheinung nahe, bei Indra aber kann man das nicht in gleicher Weise sagen. Im Mahâbhârata werden auch Vishṇu und Çiva goldhaarig oder blondhaarig (harikeça) genannt. Ja, ein viel gebrauchter Beiname des Vishṇu, Hari, bezeichnet ihn geradezu als den gelben oder goldfarbigen, resp. blonden.

Die blauen Augen der arischen Inder scheinen sich noch etwa bis ins 7. Jahrhundert nach Christo erhalten zu haben, wie namentlich die Fresken von Ajunta zeigen. Dann verschwinden sie und sind in den Miniaturen der letzten drei Jahrhunderte gar nicht mehr zu entdecken (vgl. d'Ujfalvy a. a. O., S. 63)[1].

Die Perser des Avesta, die Ostiranier, waren nach W. Geigers auf den Texten beruhender Schilderung von mittlerer, oft hoher Statur und kräftig gebaut. „Groß an Wuchs, schlank von Gestalt, kräftig, tüchtig, helläugig, mit schmalen Fersen, langen Armen und schönen Waden: das alles sind im Avesta ehrende Namen für Götter und Menschen. Bei den Frauen tritt die Schönheit und der Liebreiz des Körpers mehr in den Vordergrund. Ebenmaß des Wuchses, eine schlanke Taille und große, weite Augen, die noch jetzt an den Iranierinnen bewundert werden, gelten für den Hauptschmuck eines Mädchens. Auch helle Farbe der Haut, insbesondere an den Armen, schlanke, schmale Finger und ein wohlgeformter Busen gehören zu den weiblichen Reizen." Aus mehreren Götterbeinamen schließt Geiger

[1] Nach mündlicher Mitteilung des Dr. med. Paira Mall, Leibarzt des Mahârâja von Kapurthala, wären blondes Haar und blaue Augen bei den Indern in Kaschmir noch jetzt vielfach anzutreffen; seltener im Penjab.

auf „den Wert, welchen der Iranier auf den leuchtenden Glanz des Auges legte". „Große leuchtende Augen zeichneten Männer und Frauen aus. Der Bartwuchs bei den Männern war ein üppiger. Individuen mit dunkelbraunen Haaren mögen die Mehrzahl gebildet haben; doch waren auch solche mit blonden und roten Haaren nicht selten"[1].

Ich denke, man erkennt in dieser Schilderung, die das Bild der Iranier des Avesta, ergänzt durch die Vergleichung mit den heutigen Abkömmlingen des altiranischen Volkes, darbietet, deutlich genug den arischen Typus heraus. Der hohe, schlanke und doch kräftige Bau, die hellen, leuchtenden, großen Augen treten besonders bedeutsam hervor. Das blonde oder rote Haar, wenn auch naturgemäß hinter dem dunklen stark zurückgetreten, ist doch noch keineswegs ganz verschwunden. Zieht man den langen Aufenthalt der Iranier unter nichtarischen Völkern in Betracht, so muß man gestehen, daß das Gesamtbild nicht schlecht zu dem Bilde stimmt, das wir uns von dem arischen Urvolk machen[2].

---

[1] Wilhelm Geiger, Ostiranische Kultur, S. 214. 215.

[2] Es ist nicht uninteressant, die Nachrichten über die noch heute lebenden Nachkommen des Avestavolkes zu vergleichen. Das sind die sog. Tâdschiks, die im Gebiet des Amu und Sir-Darja, in den Bergen unter dem Namen der Galtscha leben. Die Tâdschiks sind in der Regel braun von Haupthaar, doch kommen nach Ujfalvy auch Individuen mit blonden und roten Haaren vor. „Khanikoff schildert sie als hochgewachsene Leute mit schwarzem Haupthaar und Bart. Die Augen sind groß und von dunkler Farbe, die Nase ist wohlgeformt, der Mund ist ziemlich groß, die Stirn breiter und der ganze Körperbau etwas schwerfälliger als bei den Westpersern. Shaw, dem wir die meiste Kenntnis über die Bewohner des Pamir verdanken, beschreibt die Tâdschiks folgendermaßen: Die Tâdschiks sind eine sehr hübsche Rasse, mit hoher Stirne, großen, ausdrucksvollen, von dunkeln Augenwimpern beschatteten Augen, schmaler, feingeformter Nase, kurzer Oberlippe und rosiger Gesichtsfarbe. Ihre Bärte sind in der Regel sehr groß und voll und haben oft eine braune, bisweilen sogar eine rötliche Färbung. Von den zu hohen Kasten gehörenden Männern des nördlichen Indiens unterscheiden sie sich nur darin, daß sie stärker und kräftiger gebaut sind und vollere Gesichter haben."

„Ujfalvy hebt ferner hervor, daß die Tâdschiks der Berge von freierem und edlerem Charakter seien, als die Bewohner der Ebene. Dies, sowie

Die Armenier, in ihrem Typus jetzt so sehr von dem unsrigen verschieden, zweifellos aufs stärkste mit nichtarischen Völkern, vor allem wohl den Alarodiern gemischt, haben gewiß ursprünglich ein wesentlich anderes Äußere gehabt. Wir wissen jetzt, daß sie nahe Verwandte der Phryger und Thraker waren, daß auch sie ursprünglich von Thrakien aus nach Kleinasien eingewandert sind, wie die stammverwandten Phryger. Von den Thrakern aber wird uns berichtet, daß sie blond waren. Und der alte Geschichtsschreiber Moses von Chorene schildert Haik, den Urvater der Armenier, nach welchem sie sich bis auf den heutigen Tag noch nennen, als einen Mann von riesigem Körperbau, blonden Haaren und grauen Augen [1]. Ob dieser Haik je gelebt hat oder nur eine Idealgestalt des armenischen Volkes ist, kommt dabei wenig in Betracht. Das letztere ist das wahrscheinlichere und es sagt genug, wenn ein Volk sich seinen Stammvater in dieser Weise ausmalt. Es liegt darin wohl unzweideutig die Tradition einer Abstammung von hochgewachsenen, starken, blonden, nicht dunkeläugigen Voreltern.

Die Kurden, — ein arisches Volk, das in Asien, in der Nähe der Armenier, in ziemlich primitiven Verhältnissen lebt, — sind noch heute blond und blauäugig. Auch bei den arischen Bewohnern von Kafiristan finden wir Blondhaarigkeit und Helläugigkeit.

Ich glaube, daß wir uns nach diesen Darlegungen doch wohl eine Vorstellung von der äußeren Erscheinung des arischen Urvolkes machen können, und ich lege dabei ein besonderes Gewicht auf den hohen, kräftigen und ebenmäßigen Körperbau, das blonde Haar und die hellen, leuchtenden, vorwiegend blauen Augen.

---

ihr Äußeres und die altertümlichen Sitten, die sich bei ihnen erhalten haben, läßt in ihnen die echten Nachkommen der alten Mazdaverehrer erkennen. — Die Tâdschiks der Berge faßt man unter dem Namen der Galtscha zusammen. — Die Galtscha werden beschrieben als schöne Individuen mit braunen, auch roten und sogar flachsblonden Haaren; dabei ist die brachykephale Schädelbildung und die bedeutende Schädelkapazität ein auffallendes Merkmal" usw. (Geiger a. a. O., S. 172. 173.)

[1] Vgl. Kretschmer a. a. O., S. 33.

Es versteht sich von selbst, daß nicht alle Leute jenes Volkes diese Kennzeichen sämtlich an sich trugen, — daß nicht alle wirklich hochgewachsen, kräftig gebaut usw. waren. Nur den beherrschenden, besonders ins Auge fallenden Typus, den Typus der Edelgestalten des Volkes kann die Schilderung treffen. Es mag auch damals schon ausnahmsweise brünette Individuen unter den Blonden gegeben haben, graue und dunkle Augen neben der Menge der blauen, wie Chamberlain auch für die Germanen von Hause aus einen gewissen Prozentsatz brünetter Erscheinungen vermutet (a. a. O., S. 487 ff.). Leicht genug konnte es zu einem solchen Einschlag andersartiger Komplexion durch Berührung mit fremden Völkern kommen bei einem Volke, das exogam lebte und sich oft seine Frauen raubte, gewiß nicht immer nur von arischen Vettern. Es wäre sehr viel wunderbarer, resp. auffallender, wenn wirklich genau ein und derselbe Typus bei allen Individuen eines schon immerhin recht zahlreichen und keineswegs auf einer abgeschiedenen Insel hausenden Volkes anzutreffen wäre. Mit Recht sagt Schrader a. a. O., S. 459: „Es liegt kein Grund vor, das indogermanische Urvolk sich anders als andere Völker vorzustellen, d. h. als eine durch Sprache, Kultur und gemeinschaftliche politische (uns natürlich unbekannte) Geschicke verbundene Anzahl von Menschen, bei der die gemeinschaftliche physische Abstammung zweifellos noch eine größere Rolle als heute spielte, ohne jedoch die einzige Ursache volklicher Zugehörigkeit zu bilden."

Ja, es war ein Volk, — und ein Volk von ganz besonderer Art, das die noch ungeteilten Arier bildeten. Wir könnten aber auch nichts dawider haben, wenn man sie als eine auf Blutsverwandtschaft beruhende, durch die Sprache verbundene Völker- und Kulturgemeinschaft bezeichnen wollte. Sie sprachen die herrliche arische Sprache, als deren Abkömmlinge wir die Sprachen der Inder, Perser, Griechen, Römer, Romanen, Kelten, Germanen, Slaven, Litauer und anderer Völker noch kennen und bewundern, und von der wir uns nur durch die Vergleichung der genannten Sprachen ein ungefähres Bild machen können. Kann dieses Bild auch leider nur ein vielfach vages und unbestimmtes sein,

so steht doch im allgemeinen der kunstvolle Bau dieser Sprache fest und ihre wunderbare Entwicklungsfähigkeit wird durch die genannten, uns bekannten arischen Sprachen lautredend bezeugt. Es muß hier aber gleich zu Anfang betreffs der sogenannten arischen Ursprache einem Irrtum vorgebeugt werden, welcher in Laienkreisen um so natürlicher ist, als derselbe in den Kreisen der Fachgelehrten lange genug geherrscht hat und erst im Laufe der letzten Dezennien allmählich einer andersartigen Anschauung Platz gemacht hat.

Wir dürfen uns die arische Ursprache der Zeit, von welcher allein wir reden können, der Zeit unmittelbar vor der ersten Ablösung arischer Einzelvölker von dem großen Mutterstamm, nicht in dem Sinne als eine einheitliche Sprache vorstellen, daß nun auch jede Gruppe, jedes Individuum des Urvolkes ganz genau die gleiche Sprache gesprochen, genau dieselben Laute, Wörter, Formen und Wendungen zur gegenseitigen Verständigung angewendet hätte. So ungefähr dachte man sich das früher und ließ aus dieser einheitlichen Ursprache durch Abzweigung und Trennung der Völker und ihrer Sprachen nach Art eines Stammbaumes die einzelnen arischen Tochtersprachen hervorgehen. Wir wissen jetzt aber bestimmt, daß das Verhältnis kein so einfaches ist. Schon die arische Ursprache war ohne Zweifel in eine Menge von Dialekten gegliedert, die eine ganze Reihe von Abstufungen darstellten, in mannigfaltigster Weise ineinander übergriffen, sich berührten, verschlangen und wiederum voneinander mehr oder weniger scharf abhoben. Wie weit diese sprachlichen oder dialektischen Differenzen und Differenzierungen gingen, vermögen wir natürlich nicht mehr zu bestimmen, so viel aber läßt sich doch wohl behaupten, daß die Unterschiede noch nicht so groß waren, um eine Verständigung der einzelnen Gruppen und Glieder des Urvolks untereinander unmöglich zu machen. Es war immerhin noch eine räumlich zusammenhängende Menge blutsverwandten Volkes, die im wesentlichen auf der gleichen Kulturstufe stand und sich so weit untereinander zu verständigen vermochte, daß Kulturerrungenschaften einer Gruppe sich leicht unter dem gleichen oder einem verwandten Stamm auch über die anderen, oder doch

einen großen Teil derselben auszubreiten imstande waren. Ganz einheitliche Sprachen sehen wir nur selten sich in Tochtersprachen spalten, und immer ist die Einheitssprache erst das Produkt einer Kulturentwicklung, wie sich das z. B. beim Griechischen, Lateinischen, Neuhochdeutschen usw. deutlich genug beobachten läßt. Was vorausgeht, ist stets eine Mehrheit von stärker oder schwächer differenzierten Dialekten, die schon in den ursprünglichsten Zeiten und Verhältnissen, und gerade in solchen, üppig wuchern. Es ist das in den einzelnen Ländern graduell verschieden. Griechenland und Deutschland z. B. zeigen gleich zu Anfang eine Menge verschiedener Dialekte, während das große russische Gebiet stets verhältnismäßig nur wenig solche Differenzen aufweist. Wie es in der arischen Ursprache damit stand, das können wir mit Bestimmtheit natürlich nicht sagen, doch muß das Wahngebilde einer ganz einheitlichen Ursprache von vornherein abgewiesen werden.

Wir können diese schwierigen und komplizierten Fragen, an deren Aufhellung eine ganze Reihe kompetenter Forscher arbeitet [1], hier nur flüchtig andeuten, da unsere Aufgaben in anderer Richtung liegen. Wo es not tut, werden wir später in anderem Zusammenhang auf dieselben zurückkommen.

Es war ein großartiger Erkennungsprozeß der einzelnen, weit auseinander gesprengten, Jahrtausende getrennten Glieder der großen arischen Völkerfamilie, den das neunzehnte Jahrhundert erlebt hat. Das Sanskrit bot bekanntlich den Anstoß dazu und deutsche Gelehrte waren die Pfadfinder und Führer auf den neuen Erkenntnisbahnen. „Deine Sprache verrät dich!“ so hieß es bald nicht nur von den schon öfters genannten großen arischen Kulturnationen. Auch wenig beachtete, verborgene oder versprengte Glieder der großen Familie, wie die Albanesen, die Illyrier des Altertums, die Osseten im Kaukasus, die Afghanen, wurden als solche erkannt. Die Sprache erwies sich bald als ein untrügliches

---

[1] Über die indogermanische Ursprache, die Verwandtschaftsverhältnisse und ältesten Beziehungen der einzelnen arischen Völker und Sprachen zueinander vgl. namentlich Paul Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen 1896.

Erkenntnismittel. Ob eine Sprache zur arischen Familie gehört, oder nicht, ist dem Kenner ein Leichtes zu entscheiden. Wenn das der Fall, dann ist aber auch in den Adern des betreffenden Volksstammes mehr oder weniger arisches Blut vorauszusetzen; denn wohl nur in sehr seltenen Fällen übernahm ein Volk ohne Mischung des Bluts die Sprache eines fremden Volkes.

Dies große geistige Gut, die wunderbar entwicklungsfähige, edle Sprache, trugen die arischen Völker überall hin mit sich und entwickelten sie in manchen Ländern zu großartiger Vollendung, zu einem Organ, das sich aller geistigen Entwicklung wunderbar anzuschmiegen fähig, das hier die feinsten und herrlichsten Reize der Dichtung, dort die tiefsten Tiefen philosophischen Denkens, dort die schärfsten Unterscheidungen sozialen und rechtlichen, staatlichen Lebens, die innigsten, zartesten, traumhaftesten Empfindungen des menschlichen Gemüts vollkommen auszudrücken imstande ist. Welch eine Sprache muß das gewesen sein, aus der so mannigfaltige, so verschiedene, so ganz individuell geprägte und dabei doch in ihrer Art vollendete Sprachen hervorgehen konnten, wie Sanskrit, Persisch, Griechisch, Lateinisch, Italienisch, Spanisch, Französisch, Englisch, Altskandinavisch mit seinen Sprößlingen (Schwedisch, Norwegisch, Dänisch), Deutsch, Russisch und Serbisch, — um nicht mehr anzuführen!

Welch eine Sprache! — aber auch welch ein Volk, das zu all diesen Völkern, den Trägern der genannten Sprachen sich zu entwickeln fähig, all den ungeheuren Geistesreichtum zu schaffen und zu prägen imstande war, den schon die flüchtige Nennung jener Namen vor uns aufsteigen läßt.

Welch ein wunderbares Volk, das — sich spaltend — in so unvergleichlicher Weise sich zu individualisieren vermochte!

Die Größe eines Volkes beruht in erster Reihe auf den großen Persönlichkeiten, die es hervorbringt. Es gibt aber auch große Persönlichkeiten unter den Völkern, die von anderen Völkern sich genau so unterscheiden, wie die großen Individuen von dem Durchschnitt, der Gewöhnlichkeit. Solch eine große Völkerpersönlichkeit sind fraglos die Inder, sind auch die Perser, sind die Griechen und die Römer, sind die Italiener, die Spanier,

die Franzosen, die Holländer, die Engländer, die Nordamerikaner, die Isländer, Norweger, Schweden, Dänen, Deutschen, Russen — welch eine Reihe, arischen Stammes alle! Und wenn man alle die wahrhaft großen Personen, die genialen Bahnbrecher-Naturen auf allen Gebieten zusammenstellen wollte, die diese arischen Völker hervorgebracht haben, es wäre bald eine so stattliche Anzahl, daß sämtliche Völker und Völkerfamilien der ganzen Erde zusammengenommen nicht annähernd so viel dagegen aufbringen könnten.

Die ganze Summe dessen, was von diesen Völkern und ihren großen Individuen auf allen Gebieten höheren geistigen Lebens geschaffen worden — in Philosophie, Dichtung, Musik, bildender Kunst, Wissenschaft, Recht, Religion usw. — ist schlechterdings unabsehbar. Das Aufschließen immer neuer geistiger Welten scheint recht eigentlich ihre Aufgabe, — von den Upanishaden und Homer an, bis in die letzten Jahrhunderte, in denen sich großartigste Neuschöpfungen auf dem Gebiete der Musik, Dichtung, Malerei, der Wissenschaften und der Technik förmlich drängen, — alles im Schoße der arischen Völker, mit arischem Geist und Herzblut gefördert.

Dabei läßt sich die nicht unwichtige Beobachtung machen: Wo arische Völker sich mit nichtarischen anscheinend stark gemischt haben, da erscheinen bisweilen Resultate allerersten Ranges, wie die Inder, Griechen, Römer bezeugen müssen. Aber allen so gemischten Völkern scheint keine sehr langandauernde Lebens- und Leistungsfähigkeit innezuwohnen. Sie sinken nach einiger Zeit gleichsam in sich selbst zusammen, als wäre ein Etwas, das eigentliche Agens in ihnen verbraucht und unwiderruflich zu Ende, — und sie scheinen eines neuen großen Aufschwungs nicht wieder fähig zu sein. So sind die Griechen nach unvergleichlichen Leistungen genialster Art, die aber kein Jahrtausend andauerten, gänzlich in sich zusammengesunken, wie ein erlöschter Krater, — so sind die Römer nach ihrer großen willensstarken Blütezeit vom Völkerchaos willenlos verschlungen, — so die Inder, einst so wunderbar fruchtbar, nun auch schon längst fast steril. Man könnte die Spanier, in denen arisches mit iberischem, d. i.

nichtarischem Blut ebenso stark gemischt ist und die nach schöner Blüte gleichfalls in sich zusammengesunken scheinen, und noch andere dazu, als Beispiele zweiten Ranges mitanführen. Wo dagegen Arier mit Ariern sich mischten, Germanen und Kelten, Germanen und Slaven, Altpreußen, Litauer u. dgl. m., wie in Deutschland, Frankreich, England, da scheint die Lebenskraft eine unerschöpfliche, die Leistungsfähigkeit eine unbegrenzte zu sein. Das große Land der arischen Zukunft dürfte danach wohl Nordamerika sein, wo ganz vorwiegend arische Völker sich mischen, auf günstigstem Boden. Mischung mit nichtarischen Völkern aber scheint für die Arier verhängnisvoll zu sein, — eine sehr ernste Mahnung, die Rassenmischung als Frage von größter und ernstester Bedeutung für die Zukunft unseres Geschlechtes wohl zu beachten und ja nicht leichtfertig zu vernachlässigen.

Aller große geistige Fortschritt der Menschheit besteht nun schon seit Jahrtausenden fast in nichts anderem als in der Fortentwicklung einzelner arischer Stämme, — bei welcher Entwicklung von nichtarischen Völkern einzig die Juden eine wirklich bedeutende Rolle mitspielen. Alle anderen Völker kommen nur nebensächlich in Betracht[1]. Diese Tatsache allein sollte genügen, um die Unhaltbarkeit jener neuen Lehre zu erweisen, nach welcher alle Menschenrassen gleichbegabt sein sollen, gleich fähig für jede Aufgabe der Kultur, — eine Lehre, die ganz mit Recht schon Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" energisch abgelehnt hat (vgl. a. a. O., S. 264 ff., 374, 483, 493 ff. u. a. m.).

Nicht als die Ersten, doch als die Begabtesten unter allen Völkern und Völkerfamilien traten vor ungefähr 3000 bis 3500 Jahren die Arier auf den Plan der kulturgeschichtlichen Entwicklung. Seit jener Zeit sind sie beständig fortschreitend mehr und mehr in den Vordergrund getreten, und es ist nicht zu viel, wenn man sie heute schon die Herren des Erdballs nennt, be-

[1] Ganz neuerdings erst sind die Japaner als ein Volk mit imponierender Eigenart auf den Plan getreten. Welche Rolle sie in der Kulturentwicklung der Menschheit spielen werden, bleibt vorderhand noch abzuwarten.

stimmt dazu, diesen Titel in Zukunft nur mit immer wachsendem Rechte zu tragen. Große und originelle geistige Leistungen, freie Schöpfungen ersten Ranges, bezeichnen ihren Eintritt in die Menschheitsgeschichte: der Veda und die Upanishaden, Zarathustras Lieder, die Gesänge Homers. Diesen und anderen Geistestaten folgte dann weiter auch die materielle Ausbreitung und wachsende Herrschaft, die in geistiger und sittlicher Überlegenheit wurzelt. Nie erscheinen die Arier, wie manche andere Völker, in erdrückenden Massen, etwa wie die mongolischen Horden, unterjochend, vernichtend, ausrottend, nur auf materielle Herrschaft bedacht. Überall zeigen sie sich zuerst in mäßiger Anzahl als Kulturträger, Kulturschöpfer, und dieser Tätigkeit folgt dann erst, gewissermaßen als Lohn, auch die materielle Ausbreitung und Herrschaft. Das ist wohl zu beachten. So geschah es in Indien, so in Persien, so in Griechenland, so in Italien, so in Nordamerika, Australien und Afrika. Die besondere Rolle, welche die Konquistadores in Südamerika spielten, erklärt sich vielleicht aus der besonderen Mischung des spanischen Volkes, das aus arischen und iberischen Elementen zusammengesetzt ist.

Wie verschieden sich auch in einzelnen Ländern durch Mischungen und andere Verhältnisse der Charakter der Arier gestaltet haben mag, wir dürfen doch hoffen und erwarten, gewisse große Grundzüge ihres Wesens überall nachweisen zu können. Abweichungen im einzelnen finden dann hoffentlich auch ihre Erklärung in den besonderen Schicksalen des betreffenden Stammes.

Die Arier sind das Volk der großen Persönlichkeiten! Dies ist die erste Bestimmung, durch welche ich sie vor anderen auszeichnen möchte, — und sie ist bedeutsam genug, denn aller große geistige Fortschritt geht zuletzt doch immer auf die geheimnisvoll-offenbare Macht großer Persönlichkeiten, großer Individualitäten zurück. Kein Volk, keine Völkerfamilie ist in annähernd ähnlichem Grade individualistisch angelegt, wie die Arier; keines zeigt eine ähnliche Fähigkeit, immer neue, große, charakteristisch voneinander unterschiedene Persönlichkeiten zu erzeugen. Das arische Volkstum gleicht einem unerschöpflich

großen, immer frisch sprudelnden Born, aus dem unaufhörlich neue, klar und scharf umrissene Gestalten großer Individuen sich erheben, um im Sonnenschein des Lebens zu wirken und dann wieder anderen Platz zu machen, während die klare Welle des Volkstums gleichmäßig ruhig weiterplätschert, unergründlich in ihrem Schaffen, unabsehbar in ihren Zielen. Sollen wir Namen nennen? Wir können für Tausende und aber Tausende nur an Wenige erinnern, da die Menge der Nennenswürdigen uns erdrücken möchte. Nun denn: Yâjñavalkya, Buddha und König Açoka, Kâlidâsa und Çûdraka, in Indien: Zarathustra und Kyros, Firdusi und Hafis in Persien; Homer, Hesiod, Pindar, Aeschylos, Sophokles, Lykurg, Solon, Perikles, Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles, Phidias und Polyklet bei den Griechen; dazu im Nachbarlande Makedonien Alexander der Große; Caesar, nach dem alle Caesaren sich nennen, genüge uns für die lange Reihe der großen Römer; Dante, Raphael, Michelangelo und Leonardo für das spätere Italien; Descartes und Molière, Voltaire und Rousseau und Napoleon I für Frankreich; Cervantes und Murillo für Spanien; Karl der Große, Luther, Dürer, Kant, Friedrich der Große, Goethe, Schiller, Beethoven, Wagner, Bismarck, Moltke, Wilhelm I für Deutschland; Gustav Adolf für Schweden; Thorwaldsen für Dänemark; Björnson und Ibsen für Norwegen; Shakespeare und Byron, Scott und Dickens für England; Washington und Benjamin Franklin für das englische Amerika; Jan van Eyck und Rembrandt für die Niederlande; Peter der Große und Leo Tolstoi für Rußland. Gerade die Unvollständigkeit dieser Liste wird am besten die Richtigkeit unserer Behauptung beweisen. Denn überall wird man statt der wenigen Namen Dutzende und aber Dutzende, ja Hunderte und aber Hunderte nennen mögen, so unabsehbar ist die Reihe der großen Gestalten, die dem Schoße des arischen Volkstums entstiegen sind.

Ähnliches ließe sich von keiner anderen Völkerfamilie sagen. Namen (insbesondere Herrschernamen von einiger Bedeutung) könnte der Gelehrte auch dort nennen, doch mit wenigen Ausnahmen würden denselben nicht die scharfumrissenen Bilder großer Persönlichkeiten entsprechen. Die jüdischen Heroen, Moses und

die Propheten, David und Salomo, der Täufer und die Apostel Paulus und Petrus nehmen ihre besondere unbezweifelbar große Stellung ein. Mohammed wäre unter den Arabern, Kongfutse und Laotse unter den Chinesen zu nennen, gewiß auch sonst noch einige Namen von wirklich bedeutenden Persönlichkeiten, doch ist es verhältnismäßig wenig, wenn man bedenkt, daß wir hier die Masse aller Völker der Erde zusammen genommen den Ariern vergleichen. Im arischen Volkstum aber ruht eine ganz unbegrenzt scheinende Kraft der Erzeugung von immer neuen, großen führenden Gestalten, und darin vor allem liegt das Mysterium magnum der Bedeutung, welche den Ariern vor allen anderen Völkerfamilien zukommt; denn alle Größe geht von großen Individuen aus, wie wir jetzt wohl hinlänglich wissen.

Doch wir können wohl auch noch allgemein sagen: Es liegt in dem arischen Volkstum eine ganz unbegrenzt scheinende Entwicklungsfähigkeit nach allen Seiten hin. Jede neue Generation bringt eine unabsehbare Fülle neuer Gestaltungen. Da ist nichts von Stagnation, wie sie auf so unzählig vielen anderen Völkern ruht. Nein, hier sehen wir Leben, Leben, das immer neues Leben gebiert. Hier sehen wir ein immer wiederholtes, kühnes, oft unmutiges Zerbrechen der bisherigen Lebens- und Denkformen und Ersatz derselben durch neue. Ein Greifen nach immer neuen und höheren, resp. zeitgemäßen Idealen ist der Grund dafür, nicht ungetreue Gesinnung oder Frivolität. Vielmehr paart und verbindet sich mit diesem Vorwärtsstreben ein anderes, ebenso entschiedenes Streben, das Alte, Ererbte pietätvoll zu bewahren, und gerade in diesem Gegensatz, diesem Widerstreit liegt ein Moment von großer Tragik, aber freilich auch die Gewähr für eine richtige, gesunde Weiterentwicklung. Denn Eins hält dem Anderen die Wage. Das Alte, soweit es groß und gut, stirbt nicht, und doch tritt immer Neues und Neues ins Leben.

Unter allen Völkerfamilien ist die arische der Held, — der siegreiche, erobernde Held! — Doch von anderen Eroberern unterscheiden sich die Arier dadurch, daß sie Welten entdecken und gewinnen, die vor ihnen niemand gesehen und geahnt, —

Welten des Geistes, die sie in sich auffinden, die sie schaffend erobern, erobernd schaffen, und anderen schenken, statt sie anderen zu rauben. Darnach fällt ihnen dann, wie von selbst, natürlich und selbstverständlich, die Herrschaft über die Erde zu.

Die Arier erscheinen in Indien — der Rigveda wächst auf und bald hat die Geburtsstunde der Philosophie geschlagen; Sprachwissenschaft und Mathematik, eine originelle große Dichtung folgen. Die Arier erscheinen in Griechenland — die Kunst höchsten Stiles wird geboren, vorbildlich für alle Zeiten; Epos und Tragödie, Plastik und Baukunst; dann folgen die Wissenschaften in künstlerischem Gewande. Die Arier erscheinen in Italien — Recht und Staatswesen entwickeln sich, in ewig vorbildlicher Form. Als noch unverfälschte Arier brechen die Germanen aus den mitteleuropäischen Ursitzen hervor und im Verlaufe ihrer Entwicklung, mit der sich die Italiens verbindet, werden die Musik und Malerei großen Stiles geboren; Dichtung und Wissenschaft finden neue große Bahnen. Der Forschergeist, von Phantasie beflügelt, führt den Arier über alle Meere und läßt ihn neue Welten, neue auch außer ihm selbst, entdecken. Der Erfindergeist hilft ihm Raum und Zeit, die trennenden Schranken, überwinden. Und bald ist er unbestritten Herr des Erdballs. Diese Herrschaft aber fällt ihm erst zu n a c h den großen geistigen Siegen und Eroberungen, den freien Geistestaten, zu denen ihn kein materielles Interesse angetrieben, — fällt ihm zu, wie etwas natürlich und selbstverständlich ihm Zukommendes und Gebührendes. Dies ist der charakteristische Gang der Entwicklung. Spielend, ein Kind, doch von Löwenstärke, schafft und schenkt der Arier neue Welten, — dann aber fällt ihm alles zu wie sein väterliches Erbteil. Er ist erkannt, — erkannt als der Königssohn in dem wunderbaren Märchen der Menschheitsgeschichte, — und er muß das Reich erben, das ihm gehört und gebührt; — ohne dauernde Schädigung anderer Menschen und Völker, denn was diese brauchen, ist ja gerade vor allem ein Führer, ein Herrscher.

Mit diesem Heldentum des Ariers haben wir schon seinen C h a r a k t e r berührt, dessen Hauptzüge wir suchen müssen fest-

zustellen, ebenso wie diejenigen des arischen Gemüts und des arischen Geistes.

Den Grundzug im Wesen des Ariers bildet ein großer, kühner, weitschauender Idealismus, der sich die höchsten Ziele setzt und vor keiner Gefahr zurückschreckt, denn ihn begleitet nicht nur der unerschütterlich feste Glaube an die eigene gute Sache, sondern vor allem ein herrlicher Mut, Heldenmut und Standhaftigkeit bis zur Todesverachtung, Todesfreudigkeit, die ganz erfüllt ist von der Herrlichkeit dessen, was Chamberlain bei den Germanen den „Sieg im Untergang" nennt. Diese helle Freude an großen Zielen, ja bis zum Sieg im Untergang, das beste Zeugnis eines edlen vornehmen Sinnes, ist nicht nur den Slavo-Kelto-Germanen (wie Chamberlain sie nennt), sondern allen Ariern von Hause aus eigen. Wo sich Abweichungen finden, wie im späteren Griechenland und im späteren Indien da erklären sie sich durch den allmählich hinzutretenden starken Einschlag nichtarischen Blutes.

Dieser kühne Idealismus kann sich den verschiedensten Zielen zuwenden, immer aber sind sie hoch gesteckt. So bei den Indern gleich das höchste: die Erkenntnis der Rätsel des Daseins, — der kühne Versuch, den Urgrund des Seins in der eigenen Seele zu finden, die höchsten und letzten Fragen spekulativen Denkens zu stellen und zu lösen, — und durch Erkenntnis Befreiung zu finden von den Leiden des Daseins. Mit Leidenschaft ist in diesem Volk alle Kraft auf die Lösung der großen spekulativen Fragen gerichtet, und besonders interessant die Zeit, in welcher diese Bewegung zum erstenmal wie ein Geistessturm über das Land und durch die Gemüter hinweht, etwa im 8. oder 9. Jahrhundert vor Christo, die Zeit der Upanishaden, des Yâjñavalkya. Und daneben dann die Perser, ganz anders gerichtet, aber doch wieder idealistisch im großen Stile und mit höchster Energie. Hier dreht sich alles um den großen Kampf zwischen dem Reiche des Guten und dem Reiche des Bösen, Ahuramazdâ und Aṇromainyus, Ormazd und Ahriman. Hier ist alles moralisch gespannt und gerichtet, wie in Indien alles spekulativ. Der große Kampf von Gut und Böse, Licht

und Dunkel ist das große Drama, das der Iranier sich selbst gedichtet und in dem er selbst mit allen treu-arischen Genossen rastlos mitwirkt[1]. Und wieder ganz anders die Griechen, bei denen der ganze Idealismus auf die Schöpfung des Schönen, der Kunst sich richtet, — eine neue Welt, die den Menschen zum Menschen macht. Völlig anders wieder die Römer, wo der nicht geringere Idealismus sich in den Dienst der Staats- und Rechtsidee stellt. Wieder anders die Deutschen, die Schöpfer der Musik, die zeitweilig ganz Gelehrte, zeitweilig ganz Kriegsleute sind, und alles immer ganz und im großen Stile. Dann die Italiener und die Holländer, die Schöpfer der Malerei, — die Engländer, die modernen Welteroberer usw. Nur flüchtigste Andeutungen sind uns da ja möglich. So noch eines: Mit diesem weitausschauenden Idealismus der arischen Stämme möchte ich auch die ihnen allen innewohnende Wanderlust im Zusammenhang bringen, die sie nach Indien und Persien, nach Griechenland und Italien, endlich in alle Teile der Welt geführt hat. Ihre Kriegstüchtigkeit unterstützte sie dabei und sicherte ihre Existenz, doch lag die treibende Kraft gewiß nicht in der Kriegslust, sondern in der kühnen Sehnsucht nach ganz neuen Lebens- und Entwicklungsbedingungen und -möglichkeiten, der sich später auch der reine, uninteressierte Forschertrieb hinzugesellte. Den kühnen Entdeckern, Seefahrern, Forschern folgen die Krieger und Kaufleute, — doch diese sind nicht die ersten, und vor allem nicht die einzigen. Von diesen Wanderbewegungen in historischer Zeit dürfen wir einiges wohl auch für die prähistorischen Zeiten lernen und in sie zurückversetzen. Waren die Arier doch damals noch reinere Arier als später, stand ihr Geist und Charakter doch schon auf beträchtlicher Höhe, wie die bald erfolgten Leistungen in Indien, Persien, Griechenland und Rom beweisen. So meine

[1] Besonders hervorheben möchte ich dabei, daß im Avesta die Bedeutung der Gedankensünden schon vollkommen erkannt und gewürdigt ist. Sie werden mit den Wort- und Tatsünden auf eine Stufe gestellt und damit ist in der Gesinnung die eigentliche Wurzel und Quelle alles Guten und Bösen erkannt. Das aber ist der höchste ethische Standpunkt, der sich überhaupt erreichen läßt (vgl. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 334).

ich, daß schon jene uralte Wanderlust bei ihnen, die sie zuerst auseinander führte, etwas von jener wagemutigen Entdeckerfreude an sich gehabt und in sich getragen haben mag, die für ein späteres Ausschwärmen der Arier in Europa so charakteristisch ist.

Der große ideale Zug, der die Arier gleich bei ihrem ersten Erscheinen kennzeichnet, tritt besonders deutlich hervor, wenn man sie mit den anderen alten und ältesten Kulturvölkern vergleicht. Lange Reihen historisch höchst wertvoller Denkmäler, ungefähr um 4000 vor Christo beginnend, liegen uns in Ägypten, Babylonien und Assyrien, in Elam, weiterhin auch in China vor. Frühe schon sind die Herrscher dieser Länder darauf bedacht gewesen, sich und ihren Taten ein dauerndes Andenken zu sichern. Herrschernamen, Angaben der Regierungszeit, Siege, Zerstörung fremder Städte, Unterwerfung und Vernichtung anderer Völker, Machtentfaltung von mancherlei Art, — daneben wohl auch Berichte über mancherlei nützliche, rechtliche, soziale, merkantile Einrichtungen und Errungenschaften, ziemlich dürre Mitteilungen über Religion und Mythologie, — das ist es, was den wesentlichen Inhalt dieser Denkmäler ausmacht. Bedeutende Intelligenz und starker Wille führten diese Völker zu schönen, dauernd wertvollen Erfolgen und Fortschritten aufstrebender Kulturarbeit. Ihnen verdanken wir die so eminent wichtige Erfindung der Schrift. Sie pflegten und förderten eine allmählich zur Wissenschaft werdende Gestirnbeobachtung, entwickelten die Anfänge der Mathematik, gelangten schon früh zu einer achtungswerten Chronologie. Wir staunen darüber, wie weit schon zur Zeit Hammurabis die rechtlichen Institutionen entwickelt waren. Handel und Verkehr und was dazu gehört, Straßenbau, Maße, Gewichte, Münzen u. a. m. sind bei diesen Völkern zuerst emporgekommen. Ihre Baudenkmäler, Ornamentkunst, Plastik zeugen von schöpferischer Kraft. Durchweg aber vermissen wir, bei all diesen Völkern, eine wirklich große, geistig bedeutende Dichtung, ebenso wie ein irgend erwähnenswertes, ein echtes, nach hohen Zielen strebendes philosophisches Denken. Aber das historische Andenken haben sich jene Völker und ihre Fürsten durch zahlreiche Denkmäler für immer gesichert.

Ganz anders, ja fundamental verschieden ist der Eindruck, den die Arier gleich bei ihrem ersten Auftreten machen, ihrem ersten Auftauchen am Horizont der Geschichte; ganz anders Inder, Perser, Griechen und Germanen: Nichts von historischen Denkmälern, Bauwerken, Inschriften, Herrschernamen! Singend erscheinen sie auf dem Plan, — Vedalieder und Gâthâs singend, Lieder des Homer und der Edda, ganz erfüllt von Begeisterung für die Herrlichkeit der Welt, die Schönheit der Natur, die Größe und Herrlichkeit ihrer Götter; erfüllt von einer unerschöpflichen Lust zu fabulieren, über ihre Götter, ihre Helden, die sie umgebende Natur. Dann auch bald schon mit leidenschaftlichem Eifer über die Rätsel des Daseins sinnend und grübelnd, spekulierend und dichtend, das All-Eine mit genialem Blick erschauend, — die Moral hier auf reine, hohe Gottesanschauung, dort auf tiefsinnige Spekulation gründend. Und während alles dessen scheinen sie gar nicht daran zu denken, was Ägyptern, Babyloniern und Elamiten die Hauptsache gewesen zu sein scheint, — sich ein dauerndes Andenken zu sichern, den Ruhm ihrer Taten der Nachwelt zu überliefern, — so ganz sind sie von jenen großen, idealen Aufgaben erfüllt und hingenommen. Der ganze Veda liegt für die Inder, der Avesta für die Perser eigentlich jenseits der Geschichte. Viel, viel später erst denken auch sie an historische Überlieferung. Von den Griechen urteilt ein Kenner, wie Eduard Meyer, die Chronologie sei die schwächste Seite ihrer Überlieferung [1]. In der Tat, Herodot, der geniale Erzähler, Beobachter und Denker, der für Chronologie gar keine Interesse hat, er bildet das charakteristische Gegenstück zu jener ganz und rein chronologischen Tradition der genannten nichtarischen Völker, die in jahrtausendlanger Bemühung um historische Überlieferung keinen einzigen genialen Erzähler hervorgebracht haben.

Man hat deutlich den Eindruck: mit den Ariern erscheint eine ganz andere, ganz neue Art Menschen, wesentlich und tief unterschieden von jenen Bewohnern Ägyptens, Babyloniens, Elams und Chinas. Ein einziges nichtarisches Volk zeigt sich im Ver-

---

[1] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, S. 500.

laufe der Zeit, bei welchem auch gerade ein großer geistiger Besitz im Vordergrunde und im Mittelpunkte seines Lebens und seiner Entwicklung steht. Das sind die Juden, mit ihrer Jahve-Verehrung, ihren Büchern Mosis, den Propheten und Psalmen, ihrer ganzen heiligen Schrift, die den Ruhmestitel dieses Volkes bildet und für sich allein eine welthistorische Macht bedeutet, die unvergänglich dauert. Es ist kein Zufall, sondern tief begründet, daß dieses Volk allein neben den arischen Völkern und im Verein mit ihnen teilnimmt an der großen Kulturentwicklung der Gegenwart.

Sehr charakteristisch für den Arier und von besonderer Bedeutung für sein Wesen ist ferner sein mächtiges, energisches Freiheitsbedürfnis, — Freiheitsliebe, Freiheitsdrang, je nach den obwaltenden Verhältnissen. Allem Knechtschaftswesen ist der Arier seit der ältesten Zeit gründlich abhold. Sein Freiheitsgefühl und Freiheitsverlangen ist aber darum besonders bedeutsam und wertvoll, weil es durchaus auf der Achtung der Freiheit und Selbständigkeit anderer beruht. Dieser Zug drückt ihm den Stempel des Edlen auf. Er bezeugt, daß es sich da nicht um Willkür, Herrschsucht, Begier nach Schrankenlosigkeit handelt. Nein, um jenes edle Freiheitsverlangen, das die Vorbedingung jeder höheren geistigen Leistung, die Grundlage jedes gesunden menschlichen Gemeinwesens bildet. Dies Freiheitsverlangen ist den Ariern überall eigen, wo sie nicht etwa durch unheilvolle Mischung oder andere traurige Schicksale geradezu sich selbst entfremdet sind. Es offenbart sich auf allen Gebieten des geistigen Schaffens seit dem Anfang aller arischen Kultur bis auf unsere Tage, in denen es sich als Dogma des unbedingten Individualismus geltend macht. Es offenbart sich aber auch in den sozialen, rechtlichen und staatlichen Bildungen der Arier. Die vielen kleinen freien Gemeinwesen der vedischen Inder hat man mit Recht sogleich den Verhältnissen der Germanen zur Zeit des Tacitus verglichen. Die griechische Polis, die römische Civitas ist uns lange genug als Muster freiheitlicher, menschenwürdiger Organisation vorgehalten worden. Die Perserkriege der Griechen, die Ruhmeszeit Roms erfüllen uns noch heute mit

Begeisterung und wirken schon durch Jahrtausende vorbildlich fort. Man kennt die Einschränkungen und Zerstörungen, die später dort, vor allem durch schlimme Völkermischungen, sich geltend gemacht und zu despotischen Bildungen geführt haben. Man kennt aber auch den Befreiungskampf der Germanen und der anderen Völker, der längst zu ihrem Besten entschieden ist. Die Schweiz, England, Deutschland, Skandinavien und Amerika repräsentieren wohl die arische Freiheit gegenwärtig am reinsten und würdigsten und sogar in dem stark zurückgebliebenen, sehr gemischten, halbasiatischen Rußland regt sich jetzt die Freiheitsbewegung. Die Urzelle aller arischen freiheitlichen Organisation lebt aber noch heute fort in der Großfamilie der Inder, der südslavischen Völker und sogar Rußlands.

Chamberlain hat in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ die Eigenschaft der Treue in herrlicher Weise als spezifisch auszeichnende Eigenschaft der Germanen geschildert. Treue gegenüber selbst und frei gewählten Verpflichtungen [1]. Den Begriff des Germanen hat Chamberlain bekanntlich erweitert, indem er alles das darunter befaßt, was der vollere Ausdruck Slavo-Kelto-Germanen andeutet. Diese Germanen oder Slavo-Kelto-Germanen, deren ursprüngliche Einheit, Blut- und Wesensgemeinschaft der geistvolle Autor einleuchtend klar macht, repräsentieren, wie ich denke, bei ihrem Eintritt in das Licht der Geschichte im wesentlichen den Typus des noch unverfälschten Ariers. Das Bild ihres Wesens dürfte kaum weit abliegen von dem Bilde des Ariers in seiner Ursprünglichkeit, Ungemischtheit und Ungebrochenheit. So wird es wohl auch erlaubt sein, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Treue, und zwar speziell die auf freier Wahl des Pflichtverhältnisses ruhende Treue, eine altarische Eigen-

[1] Vgl. a. a. O., S. 505: „Diese Treue gegen den aus seiner Entschließung, eigenmächtig erwählten Herrn ist der bedeutendste Zug im Charakter des Germanen“; S. 508: „Freiheit ist eine Expansivkraft, welche die Menschen auseinander sprengt, germanische Treue ist das Band, welches freie Menschen durch innere Gewalt fester aneinander anschließt als das Schwert des Tyrannen“ usw.

schaft gewesen sein möchte, die nur bei einigen Gliedern der großen Familie infolge ihrer besonderen Schicksale, Mischungen u. dgl. zurückgetreten, verdunkelt, ja vielleicht gar in das Gegenteil verkehrt ist. Was mir diese Ansicht nicht unwahrscheinlich macht, ist vor allem der Umstand, daß bei den alten Iraniern, die so viel auf die Reinheit arischen Blutes halten, gerade die Treue, Vertragstreue und Wahrhaftigkeit, als die Kardinaltugenden geschildert und gerühmt werden. Für Charakter und Moral der Mazdâverehrer ist nichts so bezeichnend als die Hochhaltung und Heilighaltung aller Verträge und die strenge Ahndung jeden Vertragsbruches, d. h. jeder Untreue gegenüber einer freiwillig übernommenen Verpflichtung. „Sogar Ungläubigen gegenüber war man verpflichtet, jede Übereinkunft zu halten"[1]. Im Avesta werden alle Verträge für überaus heilig und unverletzlich erklärt, „und zwar sowohl die, welche durch das bloße Wort, als auch die, welche durch Handschlag oder Unterpfand geschlossen wurden". Der Vertrag wird mithra genannt, also mit demselben Namen, den der große Gott trägt, „welcher, mit seinem hellen Licht die ganze Welt durchdringend, alles, auch das Verborgenste, erblickt und so zum Schützer und Schirmherrn der Wahrheit, der Treue und der Verträge wird"[2]. Wer einen Vertrag verletzt, der verletzt den Gott selber. Auf dies eigentümliche Verhältnis von Vertrag und Treue zum Gott Mithra werden wir späterhin zurückkommen. Hier sei nur vor allem noch hervorgehoben, daß ein Ungetreuer, ein Vertragsbrüchiger, ein Mithratrüger oder mithrodruj, als der Verworfenste aller Menschen gilt. Diese Beziehung wird darum auch geradezu gleichbedeutend mit „böse" oder „böser Dämon" gebraucht. „Die Heilighaltung des gegebenen Wortes wird als charakteristisches Merkmal für den Iranier und für den Anhänger Zarathustras angesehen, und derjenige, welcher sich hinsichtlich der Treue und Wahrhaftigkeit vergeht, schließt sich selbst aus dem nationalen und religiösen Verbande aus"[3]. Die Lüge wird darum auch als die Schöpfung böser Geister besonders verabscheut. Auch Herodot

[1] Vgl. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 454; auch Anm. 3 und 4.
[2] Vgl. Geiger a. a. O., S. 335. [3] Vgl. Geiger a. a. O., S. 335.

(1, 138) sagt ausdrücklich, daß der Perser nichts für so schändlich halte wie die Lüge[1]. Untreue aber, Vertragsbruch ist ja nichts anderes als tathafte Lüge, in die Tat umgesetzte Unwahrhaftigkeit.

Bei den Indern tritt der gleiche Zug ebenfalls hervor, wenn auch vielleicht etwas weniger kräftig, doch gewinnt man wohl den Eindruck, daß die nahverwandten Perser in dieser Beziehung den alten arischen Charakter treuer bewahrt haben dürften. In rauherem Klima, mit schwierigeren Verhältnissen ringend, als die Inder, durch diese Verhältnisse gestählt und erzogen, ethisch streng, ja rigoristisch gerichtet, konnten die Perser naturgemäß eine solche Eigenschaft besser bewahren. Doch ist Wahrheitsliebe und Treue auch den alten Indern nicht fremd, unbedingte, unerschütterlich treue Hingabe an große geistige Ziele lag ihnen im Blute, und insbesondere möchte ich noch an die wohlbekannte Tatsache erinnern, daß uns nirgends herrlichere Bilder der weiblichen Gattentreue entgegentreten als in Indien, in Gestalten wie Damayantî und Sâvitrî.

Der Römer war nur treu in der Verteidigung des Seinen, deutsche Treue blieb ihm unverstanden, — urteilt Lamprecht, dem Chamberlain beistimmt (a. a. O., S. 507). Immerhin ist die aufopfernde Treue des Römers seinem Gemeinwesen gegenüber doch auch Treue, und eine sehr starke, hingebende Treue, wenn sie auch nur diese eine, feste, starre Richtung kennt und also von der germanischen Treue sich wohl unterscheidet. Es hängt das untrennbar mit dem Nationalcharakter des Römers im ganzen zusammen, der in einer ganz besonderen Mischung ethnischer Elemente begründet liegt. Ist doch auch die große Nüchternheit und Phantasielosigkeit des Römers, sein Mangel an Naturgefühl, sein ganz überwiegend praktischer Sinn, wie auch der Zug zu Härte und Grausamkeit ganz unarisch.

Es mag etwas ähnliches auch bei den Griechen mit im Spiele sein, wenn ihnen in historischer Zeit vielfach gerade Untreue vorgeworfen wird (vgl. Chamberlain a. a. O., S. 507). Daß sie von Hause aus zu den edelsten Völkern gehören, die die

[1] Vgl. Geiger a. a. O., S. 334; Spiegel, Iranische Altertumskunde, 3, 684 ff.

Geschichte kennt, wird sich kaum bezweifeln lassen. Möglich, daß die Mischung mit karischem Blute für die Eigenschaft der Treue keine besonders günstige war. Wir können da nur zögernd urteilen, da jene Karier oder Leleger für uns eine ziemlich dunkle Größe sind. Auch andere historische Faktoren mögen depravierend gewirkt haben. Doch sollten uns die Idealgestalten einer Antigone, einer Alkestis und Penelope, eines Hektor und Patroklos, ebenso wie die historischen Gestalten der Marathonkämpfer, des Leonidas, des Aeschylos, Aristides, Solon und vieler anderer davor bewahren, jenen Vorwürfen allzu großes Gewicht beizumessen. Ein Volk, das in Leben und Dichtung solche Gestalten erzeugte, war auch jedenfalls selbst ein edles Volk.

Mut und Freiheitssinn gehören zu den edelsten Zügen im Charakter des alten Ariers. Doch können beide auch zu Fehlern ausarten. Mut artet aus in Tollkühnheit, wilde Waghalsigkeit und Leichtsinn; Freiheitsdrang in Unbändigkeit, im Genießen und Faulenzen. Welche echtarische Völker wüßten von diesen Fehlern nicht zu reden? ja gerade bei den größten und begabtesten derselben finden wir sie in massiver Weise ausgebildet, vor allem wohl bei den Indern, Germanen und Römern. Einen Punkt möchte ich da besonders hervorheben. Der waghalsige Leichtsinn äußert sich unter anderen auch in der Spielleidenschaft, die uns vor allem für das indische und das germanische Altertum gut bezeugt ist, aber wohl auch weiter verbreitet war und mit ihren Wurzeln in die arische Urzeit hineinragt. Im Rigveda haben wir ein ergreifendes Lied, in welchem ein unglücklicher Würfelspieler seine Leidenschaft beklagt, die ihn alles hat verlieren lassen, Besitz und Familie, Ehre und Freiheit, und die ihn dennoch nicht loslassen will. Der Yajurveda nennt die Leute, die nicht von dem Spieltisch weichen, sabhâsthâṇu, d. h. Pfosten am Spielhaus. Die Veranlassung zu dem großen Völkerkampfe, den das Mahâbhârata schildert, ist ein wiederholtes Würfelspiel zwischen den Kuru- und Pâṇḍusöhnen, unter verhängnisvollen Bedingungen. Unsinnige Spielleidenschaft ist es auch, die den König Nal ins Verderben stürzt und Damayantî den harten Proben ihrer Treue unterwirft. Von

der Würfelleidenschaft der alten Germanen aber berichtet uns Tacitus, in der Germania Kap. 24[1]: Sie treiben das Würfelspiel ganz nüchtern als ernsthafte Sache, mit so kühnem Wagemut des Gewinnens oder Verlierens, daß, wenn sie schon alles verloren haben, sie mit dem letzten und äußersten Wurf noch um Freiheit und Leben kämpfen. Der Besiegte geht dann in freiwillige Knechtschaft.

Daß das Würfelspiel schon in der arischen Urzeit geübt wurde, wird weiter noch durch mehrere interessante sprachliche Gleichungen erwiesen, von denen wir weiter unten reden wollen.

Gab der arische Mut die kräftigen Flügel zu großen Taten, so ließ Tollkühnheit und Leichtsinn den Arier nur auch allzuoft schweren Schaden nehmen, von der Urzeit bis zum heutigen Tage. Führte der Freiheitsdrang den Arier allerorten zu den herrlichsten Zielen, so brachte ihm die Kehrseite dieses Dranges, das Sichgehenlassen, Unbändigkeit und Schrankenlosigkeit im Genießen und Faullenzen, oft genug das ärgste Unheil. Ich erinnere nur an die stolzen, ernsten, nüchternen Römer, die zur Weltherrschaft gelangt im Genießen untergehen. Wichtiger noch aber ist die Erinnerung daran, daß bei den meisten indogermanischen Völkern schon in der ältesten Zeit eine starke Neigung zu Schmausereien und Trinkgelagen, die oft große Dimensionen annahmen, geherrscht zu haben scheint. Das ist uns für die Germanen sehr ausgiebig bezeugt, aber auch für die Kelten und für die Thraker (vgl. Schrader, Reallex., S. 513 ff.). Auch die alten Preußen waren gewaltige Trinker, wie schon Peter von Dusburg uns schildert (1326) (Schrader a. a. O.). Von den alten Persern und Indern ist ähnliches zu sagen (vgl. Geiger, Ostiran. Kultur, S. 229; Zimmer, Altind. Leben, S. 272 ff.). „Unmäßigkeit im Trinken scheint überhaupt ein Grundübel der indogermanischen Rasse gewesen zu sein", bemerkt Geiger (a. a. O., S. 229) bei der Besprechung der persischen Neigung zum Trinken, die von den Alten wie vom Avesta bezeugt wird, — und man wird ihm darin

[1] Aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent, tanta lucrandi perdendive temeritate ut, cum omnia defecerunt, extremo ac novissimo jactu de libertate ac de corpore contendant, victus voluntariam servitutem adit.

leider wohl recht geben müssen. „Trunksucht und Neigung zu ausschweifenden Gastereien ist also ein Grundzug der Urzeit", sagt Schrader (Reallex., S. 515) und weist mit Recht auch auf jene so durchaus nationalen Göttergestalten hin, die sich im Trinken und Essen gewaltig hervortun und als himmlische Abbilder irdischer Recken gelten dürfen: Indra, Thôrr und Herakles. Das ist die Nachtseite eines übermäßigen Kraftgefühls und eines in Schrankenlosigkeit ausartenden Freiheitsgefühles. — Für das Faullenzen aber möchte ich ganz im Vorübergehen eine flüchtige Lanze brechen. Es beruht nicht immer auf geistiger Trägheit, wenn es auch so aussieht. Der Faullenzer führt bisweilen ein verborgenes Geistesleben, ein Traumleben, das der Quell großer Taten und Schöpfungen sein kann, — ein Leben, in dem der wunderbare Spieltrieb in aller Stille seine Schwingen regt[1]. Darum wird auch etwas aus dem „faulen Hans", — darum weiß das Märchen so gern von dem Glück des Faulen und Dummen zu erzählen. Es ist das aber nicht der stumpfsinnig Träge, sondern der faule Träumer, — wie es ja auch nicht der stumpfsinnig Dumme, sondern der Tumbe, der „reine Tor" ist.

Den Leichtsinn möchte ich als den eigentlichen Erbfehler des arischen Stammes bezeichnen, — ein Fehler, der aber doch auch wieder gerade mit großen, auszeichnenden Vorzügen dieser Menschenart aufs Innigste zusammenhängt. Nicht nur mit dem kühnen Wagemut, — auch mit dem leichten, freien und kühnen Spieltriebe der Phantasie, auf dem die großen schöpferischen Leistungen der Arier zu einem guten Teil beruhen. In gemilderter Form erscheint dieser Leichtsinn nur als eine gewisse Sorglosigkeit gegenüber dem eigenen Ergehen, den persönlichen Interessen, die unleugbar sogar etwas Edles und Großes an sich haben kann und hat, im Kampfe ums Dasein aber freilich oft ver-

---

[1] „Still liegen und trinkend sich sonnen, ist auch eine tapfere Kunst" — singt Scheffel vielen Deutschen, vielen Ariern aus dem Herzen. — Mir würde es besser gefallen, wenn es hieße „träumend sich sonnen", — aber dann wäre es wohl in den Augen der meisten Volksgenossen keine „tapfere" Kunst mehr. Dazu scheint nun einmal nach der leidigen Tradition das Trinken zu gehören.

hängnisvoll wird. Die Semiten verstehen es weit besser, für sich und die Ihrigen zu sorgen, und eigentlicher Leichtsinn ist bei ihnen eine verhältnismäßig seltene Eigenschaft. Ein starkes Selbstbewußtsein spielt nicht selten beim arischen Leichtsinn mit und tritt in enger Verbindung mit ihm auf, — ein Selbstbewußtsein, das zum Hochmut gesteigert einen anderen Erbfehler der Arier bildet, in gemilderter Form aber, als hochgemutes Selbstgefühl, durchaus etwas Edles an sich hat. Leichtsinn und Hochmut vereint haben manches arische Gemeinwesen zugrunde gerichtet, — und sie können beim Bauern so gut wie beim Edelmann sich entwickeln, wie das beispielsweise Frenssens „Jörn Uhl" unter den dithmarsischen Bauern in erschütternder Weise schildert. Wenn das Ernste und Edle der Ariernatur vorherrscht, wenn es die Gefahr dieser Anlagen zu dämpfen und ihnen die rechten Schranken anzuweisen vermag, dann können sehr edle Bildungen entstehen. Wo das nicht der Fall ist, bei minderwertigen Naturen, wachsen jene Erbfehler oft zu erschreckenden Dimensionen aus. Die Frage ist immer die, ob dieser gefährlichen Anlage durch andere Anlagen in Charakter und Gemüt ein entsprechendes Gegengewicht geboten wird.

Am gefährlichsten wird der Leichtsinn, wo er sich mit der leider ebenfalls altarischen Genußsucht verbindet, insbesondere mit dem Drang, in Baccho zu exzedieren und in Venere sich zu ruinieren. Es ist das ein ernstes, ja ein düsteres Kapitel, das wir hier nur flüchtig zu streifen vermögen. Wie berechtigt auch der Stolz ist, mit dem wir auf die Leistungen der Arier blicken, so dürfen wir uns doch andererseits nicht täuschen über die furchtbaren Gefahren, die sie umdrohen. Ihr eigener Leichtsinn ist es, der diese Gefahren erzeugt. Alkoholismus und sexuelle Krankheiten lassen die herrliche Rasse degenerieren. Sie hat keine schlimmeren Feinde als diese. Wer es gut meint mit der arischen Rasse, der nehme es ernst mit dem Kampfe gegen den Alkohol und die Geschlechtskrankheiten. Sie sind es, die den Samen und damit die Rasse unheilbar vergiften. Aus den Tiefen des arischen Wesens müssen wir jenen heiligen Ernst herauf beschwören, der allein imstande sein wird, den schweren Kampf

zu bestehen. Dort schlummern die Kräfte, die wir gerade heute als Bundesgenossen so dringend bedürfen.

Das Gemüt des Ariers ist tief und fromm. Es zeigt einen heiligen Ernst, der sogar düster und wild sein kann, der aber dann doch wieder aufs glücklichste ergänzt, gemildert und gemäßigt wird durch einen herrlichen gesunden Humor, der jenen Ernst in der Regel nicht dauernd zu düsterem Fanatismus heranwachsen läßt, sondern ihm bald, energisch und kräftig, die Wage hält und das Gleichgewicht herstellt, das von Frivolität sich ebensoweit wie von Fanatismus entfernt hält. Wenn ein einzelner Stand, wie z. B. die Brahmanen in Indien, in düsterem, lebenbedrückendem Ernst zuviel tut, des Guten zuviel, dann bricht aus den Tiefen des Volksgemüts in Fabeln, Sprichwörtern u. dgl. ein goldener Humor hervor, der die Übertreibungen richtet und das rechte Gleichmaß wieder herstellt, — und ebenso oder ähnlich auch anderwärts.

Wie hier Ernst und Humor, so regulieren sich gegenseitig auch Frömmigkeit und Freiheitsbedürfnis. Wir kennen dies letztere schon als hervorragenden Zug im Charakter des Ariers. Nicht minder stark aber ist die Frömmigkeit in seinem Gemüte ausgeprägt. Die Frömmigkeit des Ariers aber ist gerade dadurch entscheidend charakteristisch, daß sie mit seinem Freiheitsbedürfnis eng verbunden und von ihm durchaus nicht zu trennen ist. Beide regulieren sich gegenseitig aufs glücklichste und bedingen sehr wesentlich die Harmonie im Wesen des Ariers. Seine Frömmigkeit ist eben darum weit entfernt von knechtischer, sklavischer, stummer Unterordnung unter eine despotisch gedachte Macht. Es ist, als wäre er von Natur nicht für das Gesetz, sondern für die herrliche Freiheit der Kinder Gottes erschaffen und vorausbestimmt, — und darin liegt ein Grund dafür, warum gerade die Arier das Christentum so rasch und so leicht aufnahmen und es bald so ganz als ihr Eigen empfanden. Ihr Wesen kam demselben entgegen, ihre Seele war in gewissem Sinne naturaliter christiana. Daß er fromm und frei zugleich ist und sein kann, ist für das Wesen des Ariers in hervorragendem Maße charakteristisch, wie Chamberlain das für das

Wesen des Germanen bereits so schön und überzeugend dargelegt hat.

Für das Gemüt des Ariers im allgemeinen, wie für seine Frömmigkeit im besonderen ist aber noch ein Zug wichtig und bestimmend. Es ist das lebendigste Naturgefühl, das Einsgefühl mit der Natur, die Ehrfurcht vor ihrer Größe, die Freude an ihrer Schönheit. Dieser Zug ist von großer Bedeutung. Er liegt der ganzen altarischen Religion, sowie einem großen und wesentlichen Teil aller Leistungen der Arier auf dem Gebiete der Dichtung, der bildenden Kunst, der Wissenschaft zugrunde. Wir finden dies Naturgefühl besonders stark bei den Indern und bei den Germanen ausgeprägt, aber auch bei den Griechen, und weiter bei sämtlichen Gliedern der großen Völkerfamilie in bestimmten Abstufungen und charakteristischen Modifikationen.

Die Inder bringen dies Naturgefühl beim Eintritt in ihr neues Heimatland mit. Es lebt in so vielen herrlichen Liedern ihrer ältesten Poesie, im Rigveda, und das Einsgefühl bricht sich hier schon Bahn, um dann in den Upanishaden zur Höhe philosophischer Erkenntnis, zum „tat tvam asi" sich zu erheben, zu der Einsicht, daß der Kern unseres eigenen Wesens uns überall aus der Natur in die Augen schaut und nur alles daran liegt, unser Einssein mit der Natur, mit der ganzen umgebenden Welt zu erkennen. Die Seelenwandrungslehre stärkt in gewisser Weise diese Empfindung und die klassische Poesie der Inder zeigt uns eine Tiefe und Innigkeit des Naturgefühls, wie sie nie und nirgends übertroffen worden ist. Aber nicht geringer ist die Kraft und Bedeutung, die Tiefe und Innigkeit derselben bei den Germanen, und gerade in diesem Punkt haben sie die Wesensverwandtschaft mit den Indern sofort empfunden. Über das Naturgefühl der Germanen, im weitesten Sinne des Wortes, ließen sich ganze Bände schreiben. Ihre Religion, Sitten und Bräuche, Dichtung und Wissenschaft zeugen lebendig von demselben. Statt vieler Namen nenne ich nur einen: Goethe! Wer ihn kennt, der weiß, wovon wir reden. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" — fragt er fast indisch. Und als Kant einst eine Schwalbe in der Hand

hielt und ihr in die Augen sah, da war es ihm, als habe er in den Himmel gesehen. So erzählt der Mann selbst, den die meisten nur für einen trockenen Philosophen ansehen. Und welch ein Reichtum des Naturgefühls liegt in der Malerei der slavo-kelto-germanischen Völker, gerade in der Gegenwart? Auch darüber ließen sich Bände schreiben. Und welche Bedeutung hat dies Naturgefühl für die Entwicklung der Wissenschaft! Das ist unabsehbar, unberechenbar. Die Mehrzahl all der Männer, die ihr Leben der Erforschung der Natur gewidmet haben, sind bestimmt und geleitet worden von tiefen Regungen des Naturgefühls, gewöhnlich schon in den Tagen ihrer Kindheit. Jene Eindrücke, die sie empfingen, als sie in Knabenjahren die Welt der Insekten, die Pflanzen oder andere Teile der Natur still betrachteten, begleiten sie fort durchs ganze Leben und geben ihnen die Kraft und den Enthusiasmus zu rastlosen Forschungen. Ich erwähne dies hier, weil gerade bei diesen Arbeiten die slavo-kelto-germanischen Arier in erster Linie beteiligt sind.

Und die Griechen — brauche ich von ihrem Naturgefühl zu reden, wo doch Homer und die ganze griechische Mythologie von denselben besser reden und zeugen, als ich es jemals vermöchte! Tritt es nicht in der griechischen Kunst, in Plastik und Vasenmalerei lebendig vor unsere Augen? Lebt es nicht in den griechischen Philosophen, in so vielen Forschern und Dichtern der Hellenen? Ich nenne von den letzteren neben Homer nur einen: Theokrit.

Bei den Römern erscheint dies arische Naturgefühl stark abgedämpft, ja verkümmert, aber es lebt doch auch noch fort in Mars und seinen Silvanen, in Erntegöttern und Erntebräuchen, in so manchen Göttern der Indigitamenta u. a. m. Und unter den romanischen Völkern, die zum Teil in dieser Richtung etwas verarmt erscheinen, wohl infolge der oft erwähnten verhängnisvollen Mischung mit nichtarischem Blut, tritt uns dann doch plötzlich ein Mann wie Rousseau entgegen, der zum Bahnbrecher und Entdecker des modernen Naturgefühls wird.

Doch wir finden dies arische Naturgefühl auch bei den letzten und bescheidensten Gliedern der großen Familie deutlich genug aus-

geprägt. So bei dem lettisch - litauisch - preußischen Stamme, der kulturell zu den zurückgebliebensten arischen Stämmen gehört. Wer jemals das lettische Sonnwendfest miterlebt, wer dabei sich und sein Haus und alles ringsum im Schmuck der unzähligen Kränze und Maien gesehen, die Ligo-Lieder singen gehört hat, der weiß etwas von dem fast berauschenden Naturgefühl der primitiven Vegetationsfreude, der Sonnenwärme- und Sommerwerdelust der Letten. Mit primitiven Schaukeln und Tänzen haben sie seit Jahrtausenden die steigende Sonne gefeiert und gekräftigt und setzen es fort bis auf den heutigen Tag.

Und wer die Götterverzeichnisse der alten Litauer sich ansieht, der wird ähnliche Eindrücke gewinnen: Ein Birkengott, ein Bienengott, eine Buschfrau, ein Waldgott, ein Gott des Rindviehs, ein Gott der Kälber, ein Gott der Lämmer, ein Gott der Schweine, ein Gartengott, ein Getreidegott, ein Hirtengott, der für die Fütterung sorgt, ein Eichengott, ein Ebereschengott, ein Brunnengott, ein Gott der duftigen Badequaste aus belaubten Birkenzweigen, um von Sonne, Mond und Feuer zu schweigen — es sind alles Zeugen für das Naturgefühl eines Volkes, dem die ganze Natur lebendig und göttlich belebt war.

Eine besondere Stellung nehmen die Perser ein. Herodot schildert sie uns noch als reine Naturverehrer. Doch in einem Teile dieses Volkes (im Osten) hatte die Reform des Zarathustra in entscheidender Weise Platz gegriffen — und diese ging darauf aus, den reinen Dienst eines ganz geistigen, moralischen Gottes, des Ahuramazdâ, an die Stelle der alten Naturverehrung zu setzen. So entschieden auch dies Streben war, so energisch der Kampf geführt wurde, das tiefgewurzelte arische Naturgefühl konnte doch nicht wirklich ausgerottet werden. Es steckte den Leuten zu tief im Blute. So blieben manche alte Naturgötter bestehen. So blieb vor allem das Feuer, — freilich eigentlich nur als Symbol der reinen Gottheit, aber doch so innig, so tief verehrt, so ganz göttlichen Wesens im Bewußtsein des Volkes, daß man die Anhänger der Zarathustra-Religion oft genug geradezu als Feueranbeter angesehen und bezeichnet hat. Es steckte in ihnen eben allzu tief die Verehrung der Naturkräfte, die nur sich namentlich

auf das Feuer konzentrierte, das als Symbol und als Sohn der großen reinen Gottheit galt und so doch wieder auf einem Umweg zu göttlichem Ansehen und göttlichen Ehren gelangte. Auch das Wasser und andere Naturkräfte wären in ähnlichem Sinne zu erwähnen. Wir sehen hier an einem lehrreichen Beispiel, wie auch die edelste und beste, abstrakt-moralische Reform dem Arier sein tiefgewurzeltes Naturgefühl nicht rauben und zerstören kann. Es sitzt zu tief, er empfindet es zu deutlich als einen unzerstörbaren Kern seines Wesens, der mit dem Besten in ihm zusammenhängt, zum Besten selbst gehört, so daß er sich dessen nicht entäußern kann, auch wenn er es wollte, — und auf dem Umwege der Symbolik ziehen die alten frommen Naturempfindungen doch wieder ein in seinem Gemüt und behaupten die Herrschaft.

Tief und fromm habe ich das Gemüt des Ariers genannt. Groß und reich ist die Innerlichkeit seines Wesens. Er trägt eine Welt in seinem Inneren, — und er schöpft Welten aus dem Inneren seines Wesens heraus. Daher stammt fast alle große Kunst und Wissenschaft von Ariern her, und insbesondere die innerlichste aller Künste, die in den tiefsten Tiefen, den innersten Schachten des Gemüts ruhende und aus denselben mit elementarer Gewalt hervorbrechende Kunst — die Musik! Alle Völker machen Musik in irgendwelcher Form. Die ganz großen Musiker aber, die genialen, bahnbrechenden Schöpfer der Tonkunst höheren und höchsten Stiles, sind Arier — und mit Stolz dürfen wir hinzusetzen — sind Deutsche gewesen: Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Weber, Wagner — dieser Reihe kommt keine andere gleich.

Vor Jahren sollte ich einmal in München eine geistreiche amerikanische Freundin in die Oper begleiten. Es wurde der Don Juan gegeben und ich fragte die Dame, ob sie die deutsche Musik liebe. Sie sah mich groß an und sagte sehr markiert: „Es gibt keine andere Musik als die deutsche." — An diesen Ausspruch habe ich oft denken müssen. In gleichem Sinne und mit gleichem Recht wird man wohl auch sagen dürfen: Es gibt keine andere Philosophie als die arische. Denn Spinoza gehörte

doch auch ganz dem arischen Kulturkreise an, kannte Descartes und fußte auf ihm, kannte wohl auch Giordano Bruno, war in seinen pantheistischen Grundgedanken den Ariern gegenüber ein Nachzügler, — so daß er als reines bedeutendes Gegenbeispiel wohl nicht gelten darf. Und Lao-tse ist am Ende doch nicht ausreichend, um arischer Philosophie gegenüber wirklich etwas zu bedeuten, ganz abgesehen von der schwierigen Frage, ob er nicht vielleicht durch indische Ideen beeinflußt wurde. — Es gibt aber auch keine Plastik, keine Malerei höheren Stiles, als die arische[1] — allenfalls mit Ausnahme der japanischen Malerei. Und welche großen, wahrhaft großen Dichter lassen sich nennen, die nicht Arier gewesen wären? — Zahlreich ist die Reihe jedenfalls nicht.

Damit nun aber die großen geistigen Leistungen zustande kommen, ist nicht nur die weiche Grundlage des Gemüts, nicht nur die feste Stütze des Charakters und des Verstandes, sondern auch die freie Schwinge des Geistes, der Phantasie erforderlich. Den Arier zeichnet die reichste, freischöpferische Geistesanlage aus, die sich auf allen Gebieten lebendig wirksam betätigt. Wenn je eine Völkerfamilie schöpferischen Geist besaß, dann waren und sind es die Arier. Keine übertrifft sie, keine kommt ihnen auch nur gleich darin. Es ist

---

[1] Die genialen künstlerischen Anlagen der Arier, mit denen sie alle anderen Völker weit hinter sich lassen, machen es mir wahrscheinlich, daß auch die paläolithischen Schöpfer jener überraschend gelungenen Tierbilder, auf mancherlei Knochen eingeritzt oder aus Knochen gebildet, auf die Wände der Höhlen in primitivem Fresco gemalt, Arier waren, zumal diese Funde in Ländern gemacht sind, die seit alters vorwiegend von Ariern bewohnt sind, — Mittel- und Westeuropa, vor allem Südfrankreich. Wenn diese Kunst später verloren ging und in der neolithischen Periode nicht mehr existiert, so ist das nicht wunderbarer als das Zugrundegehen der plastischen Kunst in Griechenland, der Malerei großen Stiles in Italien. Alle große Kunst hängt von großen, genialen Individuen ab. Warum soll nicht schon die paläolithische Zeit der Arier solche gehabt haben? Den Vorfahren der späteren Arier wären solche bildnerische Genies der Urzeit jedenfalls eher zuzutrauen als denen irgendeines anderen Volkes. Später kamen dann andere Kulturströmungen auf und jene Kunst verfiel, wie so Vieles verfallen ist.

der lebendigste, fruchtbarste Spieltrieb des Geistes, den es jemals gegeben. Schöpferisch sind die Arier im Gebiete des großen Denkens, der Philosophie, — Inder, Griechen, Germanen sind die Zeugen. Schöpferisch sind sie auch im Gebiete des großen Glaubens, der Religion, — vor allem Inder und Perser. Schöpferisch sind sie im Gebiete der Dichtung fast alle, besonders aber Inder, Perser, Griechen, Germanen, Kelten und Slaven, — und schöpferisch darum auch im Mythus, der sich als eine Urform der Dichtung darstellt. Schöpferisch sind sie in der bildenden Kunst und Musik, schöpferisch in allen Wissenschaften. Schöpferisch sind sie auf dem Gebiete des Rechts- und Staatswesens, schöpferisch auch im Technischen, in Erfindungen und Entdeckungen. Schöpferisch sind sie sogar als militärische Eroberer, wie die Beispiele Alexanders des Großen, Cäsars, Gustav Adolfs, Napoleons beweisen. Auf verschiedene Ziele richtete sich der Wille der einzelnen arischen Stämme, überall aber bewährte sich ihr reicher, schöpferischer Geist, der recht eigentlich als arisches Erbteil betrachtet werden darf. Diese schöpferische Anlage ist oft mit einer großen Kraft der Intuition verbunden und beruht zum großen Teil auf ihr, wie alles Geniale. Es liegt etwas von Hellsichtigkeit in den arischen Stämmen, und nicht zum wenigsten auch in den Frauen, denen bekanntlich bei den alten Germanen diese Eigenschaft in besonderem Grade zugeschrieben wurde. Vor allem aber ist es eine seltene Kraft und ein unvergleichlicher Reichtum der Phantasie, auf welchem diese großartig schöpferische Anlage des arischen Geistes beruht. Reichtum der Phantasie, Mut und Begeisterungsfähigkeit sind ja vielleicht die am meisten charakteristischen Züge des arischen Wesens[1]. Hohe Intelligenz und starker Wille zeichnen die Semiten aus. Sie fehlen auch dem Arier nicht, — doch was ihn vor allen

---

[1] Ganz richtig sagt Eduard Meyer in s. Geschichte des Altertums Bd. II, S. 50: „Eine gewaltige schöpferische Kraft der Phantasie, welche bei aller Kühnheit das Maß zu halten weiß, und daneben die Gabe des Enthusiasmus können als das charakteristische Erbteil der Indogermanen gelten."

Völkern auszeichnet, das ist die Kraft seiner schöpferischen Phantasie.

Dem arischen Geiste eigen ist auch die Neigung zum Symbolischen und Mystischen. Sie offenbart sich vor allem deutlich in der Religion, in der Kunst, in Dichtung und Denken, aber sie liegt auch im ganzen Wesen des Ariers mehr oder weniger verborgen. Es steckt in den Ariern instinktiv etwas von der Erkenntnis, daß dieses Leben nicht um seiner selbst willen lebenswert ist, sondern um des großen Geheimnisses willen, das hinter ihm steht, um des großen ewigen Lebens willen, auf dem es ruht, aus dem es erwächst und in das es zurückkehrt. Ein leidenschaftlicher Trieb, dies Leben zu steigern nach allen Richtungen, es zu erhöhen zu nur geahnten, dunklen, aber großen und herrlichen, hohen Zielen, — ist allen Ariern eigen. Dies Streben ist auch an einer sonst vielfach verfehlten und krankhaft verzerrten Erscheinung wie Nietzsche das Echte, das Begeisternde, das Heroische. Etwas von dem „Stirb und werde“ Goethes steckt in allen Ariern, etwas von der Erkenntnis: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben“ (Joh. 12, 25). Auch darum waren es gerade Arier, die die Lehre Christi am freudigsten und verständnisvollsten aufnahmen, die für seine Person, sein Leben, Leiden und Sterben das tiefste, verehrungsvollste Verständnis hatten. Er redete in Gleichnissen, er redete in geheimnisvollen Worten von sich und dem Vater. Seine ganze Person war ein großes, wunderbares Geheimnis, das gerade die Arier übermächtig anzog und zur Ehrfurcht, zur tiefsten Verehrung zwang. Die altruistische Moral allein war es nicht, die gehörte nur organisch dazu und barg in sich ebenfalls ein göttliches Geheimnis.

Diese fürs irdische Leben nicht ganz ungefährliche Anlage wird nun durch den kräftigen Wirklichkeitssinn des Ariers und seine entschieden bedeutende praktische Anlage ins Gleichgewicht gebracht und ergänzt, so daß es ihm schließlich doch ganz gut gelingt, sich durch das Leben zu schlagen, und besser als andere, die weniger idealistisch, weniger symbolisch

und mystisch angelegt sind. Oft kämpfen beide Anlagen miteinander. Zeitweilig waltet die eine, dann wieder die andere vor, — im ganzen aber werden schöne und große Resultate erreicht, wofür die ganze Geschichte der arischen Völkerfamilie so viele und leuchtende Zeugnisse bietet, daß ich mir wohl eine jede weitere Erörterung ersparen darf. Nur eins sei als wichtig dabei doch noch hervorgehoben: daß die ganze, reiche und vielseitige Charakter-, Gemüts- und Geistesanlage des Ariers getragen und gestützt wird von Kraft, Gesundheit und Schönheit des Leibes. So ausgerüstet durfte er freilich getrost in den großen Wettkampf mit anderen Völkern eintreten.

Wie er diesen Wettkampf durchgeführt, wollen wir hier nicht weiter fragen. Schon das Gesagte wird manchem vielleicht zu viel und zu panegyrisch erscheinen. Doch halte ich es nicht für zu viel, habe auch keine panegyrische Absicht gehabt. Was ich ausgesprochen habe, ist nur meine Überzeugung, — es ist ein erster Versuch, die geistige Eigenart des Ariers zu zeichnen, wobei natürlich die charakteristischen, ihn auszeichnenden Eigenschaften in recht helles Licht gesetzt werden mußten. Möge ein besseres gegenseitiges Verständnis der einzelnen großen Glieder der arischen Völkerfamilie durch diese Zusammenfassung dessen, was ihnen gemein ist, wenigstens in etwas gefördert werden.

Wenn die Inder und die Slavo-Kelto-Germanen sich besonders nah und auffällig verwandtschaftlich berühren, so beruht das, glaube ich, darauf, daß diese Völker den altarischen Charakter besonders rein und unverwischt erhalten haben. Es tritt das auch bei beiden in den großen, unausgeglichenen Gegensätzen ihres Wesens zutage. Idealismus und Realismus, Träumernatur und Wirklichkeitssinn, Freiheitsdrang und Frömmigkeit, Genußsucht und Askese, Ernst und Humor — streiten mit wechselndem Glück in der Seele des Germanen und des Inders. Was sie gerade erfaßt, dem geben sie sich ganz hin und geraten in ihrem Eifer oft genug ins Maßlose hinein. Demgegenüber gewahren wir bei den Griechen eine bemerkenswerte Harmonie, das Walten des Maßes; bei den Römern eine strenge Geschlossenheit des

Wesens. Beide verraten darin Vorzüge, die doch wohl auf der oft erwähnten Mischung mit karischen und etruskischen, resp. unarisch-altitalischen Elementen zu beruhen scheinen, während das unausgeglichene, mehr in sich widerspruchsvolle Wesen der Inder und der Germanen mir dem Altarischen näher zu stehen scheint. Es ist das weniger Fertige, weniger Vollkommene, — aber es birgt in sich die Keime einer unendlichen Fortentwicklung. Für Ordnung und Maß auf den verschiedensten Gebieten haben die alten, im übrigen dürftiger beanlagten, unarischen Kulturvölker eine entschiedene Anlage bewiesen. Die Arier brachten etwas Neues dazu: die große, unbegrenzt große, geistige Schöpferkraft. Von ihnen erst gilt das Wort: innerlich grenzenlos!

DIE HEIMAT DER ARIER.

Mit der Konstruktion der geistigen Physiognomie des Ariers haben wir ein noch wenig berührtes Gebiet betreten. Wir wenden uns nun einer Frage zu, die zum Unterschied davon seit Dezennien unzählige Federn in Bewegung gesetzt, eine Menge von Kontroversen veranlaßt hat und nach langem Schwanken doch endlich, wie ich meine, in ein Stadium wachsender Ruhe und Klarheit tritt. Es ist die Frage nach der Heimat der Arier.

Über die Geschichte dieses Problems, die schon etwas kompliziert zu werden beginnt, kann sich jedermann heutzutage leicht orientieren, insbesondere durch Otto Schraders Buch „Sprachvergleichung und Urgeschichte", wo dieser Gegenstand klar und gründlich abgehandelt ist (2. Aufl., S. 1—23, 111—148), sowie durch desselben Verfassers schon oft erwähntes Reallexikon der Indogerm. Altertumskunde und Paul Kretschmers Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Uns interessiert hier weniger die Geschichte der Irrungen auf diesem Gebiete, als das schließliche Resultat, zu welchem wir durch die lange gelehrte Diskussion geführt werden; und in diesem Sinne wollen wir darum die wichtige Frage behandeln.

Als zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts zuerst die Verwandtschaft der arischen Völker entdeckt und erwiesen wurde,

zweifelte niemand daran, daß der Ursitz dieser Völkerfamilie in Asien zu suchen sei. Galt doch Asien allgemein als die Wiege des Menschengeschlechtes, wies die Bibel doch spezieller noch auf das Land des Euphrat und Tigris hin und lebten doch Perser und Inder noch jetzt nicht allzu weit von jenen Gegenden entfernt, was um so bedeutsamer schien, als gerade die altindische Sprache durch ihre altertümlichen Formen zur Entdeckung der Verwandtschaft geführt hatte. Erst in den sechziger Jahren traten R. G. Latham und Theodor Benfey mit der Behauptung auf, der Ursitz der Indogermanen sei nicht in Asien, sondern vielmehr in Europa zu suchen. Seitdem wogt der Kampf der widerstreitenden Meinungen lebhaft hin und her. Hüben und drüben mußten wiederholt die meisten Argumente als nicht beweiskräftig fallen gelassen werden und es fehlte nicht an Skeptikern, die die Entscheidung des Problems überhaupt für unmöglich erklärten. Dennoch war diese Diskussion nichts weniger als unfruchtbar und ihr endliches Resultat tritt schon jetzt deutlich hervor: Die alte asiatische Hypothese wird fallen gelassen und als Heimat der Arier erweist sich mit immer größerer Bestimmtheit — Europa!

Freilich waren die Anhänger der alten Lehre vom asiatischen Heimatlande der Arier, das man namentlich in Iran suchte, nicht so leicht zu überwinden und sie sind auch jetzt keineswegs ganz ausgestorben. Aber unter den Forschern, die über die Frage ein kompetentes Urteil haben, sind sie doch immer spärlicher geworden. Kein Wunder, — denn die asiatische Hypothese ruhte von Hause aus wissenschaftlich auf äußerst schwachen Grundlagen. Es waren, bewußt oder unbewußt, hauptsächlich die biblischen Vorstellungen, auf die sie sich stützte. Wenn es sich um wissenschaftliche Gründe zur Stütze dieser Anschauung handelte, dann zeigte sich ihre Schwäche. Zwar sind im Laufe der Diskussion, insbesondere durch Johannes Schmidt, einige sehr scharfsinnige Argumente für Asien ins Feld geführt worden, doch haben sich auch diese schließlich nicht als stark genug erwiesen, den Beweis zu tragen.

Andererseits ist auch von den Vertretern der europäischen Ur-

heimat der Arier manches verfehlte Argument vorgebracht worden, das im Laufe der Diskussion aufgegeben werden mußte. Und die Anhänger dieser Theorie gerieten gar bald in Streit untereinander, welcher Teil Europas speziell als arische Heimat anzusehen sei. Es wurden anfänglich hauptsächlich die tier- und pflanzengeographischen Tatsachen zu Beweisen verwertet. Doch haben sich diese fast durchweg als nicht stichhaltig erwiesen. Ein einziges Tier macht davon eine Ausnahme, — die Biene, auf deren Bedeutung bei der Bestimmung der arischen Urheimat zuerst Th. Koeppen hingewiesen hat.

Wir müssen zur Entscheidung der Urheimatfrage heute anders als früher zu Werke gehen. Von den Ländern, die seit alters von arischen Völkern bewohnt sind, müssen wir versuchen, diejenigen auszuscheiden, welche aus bestimmten Gründen als Urheimat der Indogermanen nicht in Betracht kommen können. Unter den übrigbleibenden würden wir dann weiter unsere Wahl zu treffen haben.

Zunächst ist es unzweifelhaft klar, daß von den asiatischen Ländern Indien nicht in Frage kommen kann. Die arischen Inder sind in diesem Lande nicht einheimisch, sondern haben dasselbe allmählich besetzt und erobert. In der Zeit des Rigveda stehen diese zukunftreichen Ankömmlinge noch im Penjab. Das Ganges-Land ist ihnen noch eine terra incognita. In das Penjab sind sie von Norden oder Nordwesten her, über den Hindukusch, durch das Kabultal eingedrungen. Sie kamen aus einer Gegend, in welcher sie mit den stammverwandten Iraniern noch als ein Volk verbunden gelebt hatten. Das waren die Länder des oberen Oxus und Jaxartes, die alten Landschaften Baktriana und Sogdiana. Hier saß das Volk des Zarathustra, des Avesta. Von hier aus ist erst das eigentliche Iran, ist Persien und Medien von Iraniern besiedelt worden [1]. Dies Land des oberen Oxus und Jaxartes hat aber wenig Anspruch darauf, für die Urheimat der Arier gelten zu können. Wir sehen die Arier hier in verhältnismäßig nicht sehr großer Anzahl, oder genauer nur einen Stamm der Arier;

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 880.

in beständigem Kampf mit fremden Völkern hart um ihre Existenz ringend, — mehr wie arische Pioniere in einem fremden Lande, als wie die alteingesessenen Herren des Landes. Und diesem Lande fehlt ganz bestimmt eine Eigenschaft, die die Urheimat der Arier zweifellos besaß. Die Vergleichung lehrt uns, daß der Rauschtrank der arischen Urzeit der Meth war, der Honigtrank — das ist eine feststehende Tatsache. Die Urheimat der Arier muß also ein Honigland gewesen sein, ein Land, in welchem die honigbereitende Biene, apis mellifica, vielfach vorhanden und verbreitet war.

Nun aber wissen wir durch Koeppens sachkundige Darlegungen, daß die Biene dem Lande des Oxus und Jaxartes völlig fehlt und immer gefehlt hat. Überhaupt ist die Honigbiene in Asien nur in einer schmalen Zone zu Hause, die sich über Kleinasien, Syrien, Nordarabien, Persien, Afghanistan, das Himâlaya-Gebirge, Tibet und China hinzieht. In Turkestan, in den Oxus- und Jaxartes-Ländern, in ganz Sibirien ist sie ursprünglich nicht vorhanden und im letzteren Lande erst im Jahre 1775 eingeführt worden [1]. Im Gegensatz dazu ist nun Europa ein rechtes Honig- und Bienenland und in dieser Eigenschaft darum sehr zur Urheimat der Indogermanen passend, während die Oxus- und Jaxartes-Länder, die Heimat des indopersischen Volkes, als honiglose Länder bestimmt ausscheiden müssen.

Wir müssen hier aber noch eine Bemerkung hinzufügen. Schon im Altertum war die Meinung verbreitet, daß die Perser originitus Skythen seien (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 880). Diese Ansicht ist durch die neuere Sprachforschung insofern durchaus bestätigt worden, als die Untersuchung der skythischen Sprachreste die nahe Verwandtschaft dieses Volkes mit den Iraniern zweifellos erwiesen hat. Die Skythen aber wohnen seit unvordenklichen

---

[1] Koeppen hat alles dies zuerst in seiner Arbeit „Materialien zu der Frage von der ursprünglichen Heimat und der Urverwandtschaft des indoeuropäischen und des finnisch-ugrischen Stammes", St. Petersburg 1886 (russisch!) dargelegt (S. 108 ff.). Später in s. Aufsatz „Ein neuer tiergeographischer Beitrag zur Frage über die Urheimat der Indoeuropäer und Ugrofinnen", Ausland 1890, Nr. 51.

Zeiten teils als Nomaden, teils als Ackerbauer in kompakten Massen in der südlichen Hälfte des europäischen Rußlands, und wenn einige skythische Stämme auch in den benachbarten asiatischen Ländern umherschwärmen, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sie ebenfalls vom europäischen Rußland aus dorthin gelangt sind. Auch die Kimmerier, die bis ca. 700 vor Chr. an der Nordküste des Schwarzen Meeres saßen und seit jener Zeit, von den Skythen gedrängt, Kleinasien überfluteten, sind den Iraniern verwandt (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 880). Wenn man also, die Oxus- und Jaxartes-Länder ausscheidend, nach einem älteren Stammlande der Indoiranier sucht, so wird man durch diese Zusammenhänge auf den Süden des europäischen Rußlands gewiesen.

Von einem anderen Punkte aus führen uns die asiatischen Arier noch bestimmter nach Europa als ihre Urheimat.

Man hat früher an eine nahe Verwandtschaft der Armenier mit den iranischen Völkern geglaubt. Diese Ansicht beruhte indes auf einem Irrtum. Neuere Forschungen haben gezeigt, daß die Armenier vielmehr nahe Verwandte der kleinasiatischen Phryger sind und daß die Alten vollkommen im Rechte sind, wenn sie die Armenier als Abkömmlinge der Phryger (als *Φρυγῶν ἄποικοι*) bezeichnen (Hdt. VII, 73). Die Phryger aber sind — ebenso wie die Trojaner und Bithynier — von Hause aus ein Stamm der Thraker, welcher aus den thrakischen Stammsitzen im Norden der Balkanhalbinsel nach Kleinasien übergesiedelt ist[1]. Auch das war den Alten bekannt (Hdt. VII, 73). Vor der Einwanderung dieser arischen (thrakischen) Stämme — der Phryger, Troer, Bithynier, Armenier — war Kleinasien von einem Volkstum sui generis bewohnt, — weder Arier noch Semiten, doch miteinander nach Ausweis der Sprachen verwandte Völker — die Karer,

[1] Vgl. Schrader a. a. O., S. 881; Kretschmer a. a. O., S. 217 ff. Es ist namentlich die Entwicklung des e und des l, sowie die Anteilnahme an gewissen charakteristischen Bestandteilen des europäischen Wortschatzes, welche den Beweis liefern, daß das Phrygische und Armenische nicht zu den indoiranischen, sondern zu den im engeren Sinne europäisch-arischen Sprachen gehören (Schrader a. a. O.).

Lyder, Lykier, Pisider, Kilikier, Isaurer, Lykaonier und Kappadokier; Verwandte, wie wir schon sahen, der Urbevölkerung von Griechenland. In diese Völker haben sich nun, von Europa über den Hellespont kommend, die schon genannten arischen Völker keilförmig eingeschoben (s. Kretschmer a. a. O., S. 292. 370). Sogar der Zeitpunkt der Übersiedelung jener arischen Völker nach Kleinasien läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, und zwar auf den Beginn des 3. Jahrtausends vor Chr. fixieren. „Es ist das erste Datum, welches wir für die indogermanische Urzeit haben“, sagt Kretschmer in seinem öfters zitierten bahnbrechenden Werk (S. 414). Weiter im Osten saß das Volk der Alarodier, oder, wie es nach C. Lehmann sich selbst nannte, der Chalder; die Assyrier nannten es Urartu. Dieses ist nach seiner in den Keilinschriften von Van erhaltenen Sprache zu schließen, mit den genannten altkleinasiatischen Völkern gar nicht verwandt (Kretschmer, S. 400). Mit diesem Volk haben sich die arischen, thrakisch-phrygischen Armenier so stark gemischt, daß eben dadurch die auffallende Veränderung in ihrem Typus zustande gekommen ist, daher man auch die Alarodier geradezu das vorarmenische Volk nennt.

Jedenfalls können wir mit Bestimmtheit behaupten, daß Phryger, Troer, Bithynier und Armenier, also sämtliche arische Stämme Kleinasiens, aus Europa, und zwar aus Thrakien, hergekommen sind. Nirgends finden sich also arische Stämme in Asien, die mit einiger Wahrscheinlichkeit als ursprünglich asiatisch angesehen werden könnten. Vielmehr weisen sämtliche Arier Asiens auf Europa als ihr Stammland hin. Darin stimmen die Nachrichten der Alten und die Forschungen der Neueren durchaus überein.

Wenn wir nun aber Europa spezieller ins Auge fassen, so müssen große Teile desselben von vornherein eliminiert werden, weil dieselben wahrscheinlich ursprünglich von nichtarischen Völkern bewohnt waren. Das gilt vor allem vom Süden, dem äußersten Westen und Norden Europas. Griechenland war, wie Kretschmer bestimmt erwiesen hat, ursprünglich samt seinen Inseln von einem Volke bewohnt, das mit der kleinasiatischen Urbevölkerung in nächstem Verwandtschaftsverhältnis stand, —

mag man dieses Volk nun Karer oder Leleger, oder mit dem ganz unbestimmten alten Namen Pelasger nennen. Italien war vor dem Einrücken der Arier von Etruskern, im Norden von Ligurern, in Sicilien von Siculern bewohnt, — sämtlich nichtarische Völkerstämme. Spanien und einen Teil Frankreichs, vielleicht bis zur Loire, hatten die Iberer inne, jenes merkwürdige Volk, dessen Abkömmlinge wir noch in den Basken vor uns haben, dessen Sprache nach ihrem sog. einverleibenden Typus nirgends in der Alten Welt, dafür aber bei den nordamerikanischen Indianersprachen Verwandte findet. In Britannien lebten vor den Ariern die nichtarischen Picten. Den größten Teil Skandinaviens, Finnland und das ganze europäische Rußland nördlich von der Wolga halten in breiter Ausdehnung seit unvordenklichen Zeiten finnisch-ugrische Völkerstämme besetzt, die sich in langer Linie wohl schon Jahrtausende hindurch mit den arischen Völkern berührten.

Als alte Sitze der Arier bleiben demnach übrig: Südschweden, Dänemark, Deutschland samt den Niederlanden, ein großer Teil von Frankreich, Österreich samt den Balkanländern und endlich Rußland, von den ostbaltischen Ländern an, in breiter Ausdehnung südlich von der Wolga bis zum Schwarzen und Kaspischen Meer.

Ob diese ganze Ländermasse zu der Zeit, als die ersten Glieder der großen Familie sich ablösten, um nach Asien zu wandern, schon von Ariern bewohnt war, das mag bezweifelt werden. Es ist wohl möglich, daß jene nichtarischen Völker in ihren Wohnsitzen früher noch weiter reichten, als wir angegeben haben, daß die Iberer vielleicht teilweise auch das nördliche Frankreich innehatten, die Ligurer und die den Etruskern verwandten Rhätier über die Alpen hinausreichten u. dgl. Es entzieht sich das unserer Beurteilung. Der größte Teil der genannten Länder war aber doch wohl wahrscheinlich um ca. 3000 oder 3500 vor Chr. von Ariern bewohnt. Das Volkstum derselben müßte bei so weit ausgedehnten Wohnsitzen freilich schon sehr bedeutend differenziert gewesen sein. Aber mir scheint, daß einer solchen Annahme auch weiter nichts im Wege steht, daß vielmehr manche

Schwierigkeit, mit der wir bezüglich der arischen Urzeit kämpfen, vielleicht gerade unter der Voraussetzung einer stärkeren Differenzierung des großen arischen Volkstums sich besser erklärt, als bei der Annahme eines noch wesentlich einheitlichen arischen Urvolkes. Die ganze Masse dieser arischen Völker könnte dabei immerhin in der Hauptsache noch eine gewisse Kulturgemeinschaft gebildet haben, in welcher die Vermittelung durch die nahverwandten Sprachen nicht zu schwierig war[1].

Es ist sehr die Frage, ob es möglich sein wird, innerhalb dieses verhältnismäßig weitausgedehnten Gebietes ein enger begrenztes Terrain als das eigentliche Ursprungsland der Arier zu erweisen. Versuche in dieser Richtung sind mehrfach und zum Teil mit großer Bestimmtheit gemacht worden. Schrader, der sich seit Jahren mit allen hierher gehörigen Fragen auf das Eingehendste und Gründlichste beschäftigt, glaubt im südrussischen Steppengebiet die Urheimat der Arier entdeckt zu haben. Tomaschek sucht sie im unteren Donaugebiet, L. Geiger in Deutschland, Hirt in den südostbaltischen Ländern; K. Penka und nun auch M. Much suchen sie in den südwestbaltischen Ländern — Südschweden, Dänemark nebst Inseln, Norddeutschland —; Kretschmer endlich in einem schmalen Strich Landes, der durch Mitteleuropa und Südrußland bis nach Asien sich hinziehen würde. Andere, weniger streng wissenschaftlich begründete Theorien will ich ganz übergehen.

Keine der angeführten Ansichten hat es vermocht, zu allgemeiner Anerkennung durchzudringen, und wenn auch für mehrere

---

[1] Es konnten darum doch noch bis zuletzt sog. gemeinindogermanische Sprachneuerungen eintreten und sich relativ weit ausbreiten. Darüber sagt Kretschmer a. a. O., S. 26: „Nicht Einheitlichkeit, Dialektlosigkeit war dafür Bedingung, sondern lediglich eine gewisse sprachliche Kontinuität, welche größere dialektische Verschiedenheit zwischen entfernten Gliedern desselben Sprachgebietes keineswegs ausschließt.“ Derselbe Autor sagt von den gemeinindogermanischen Wortgleichungen a. a. O., S. 26: „Sie können auch aus einer Zeit stammen, in welcher die Indogermanen eine Ausdehnung wie beispielsweise die Germanen bei ihrem Bekanntwerden, vielleicht aber auch schon die doppelte oder dreifache Ausdehnung gehabt haben.“

derselben beachtenswerte Argumente angeführt worden sind, so haben dieselben doch nicht einen so durchschlagend überzeugenden Charakter, daß nicht daneben auch die anderen Hypothesen noch weiter zu leben vermochten. Schrader stützt seine mehrfach vorgetragene Ansicht hauptsächlich auf ein wirtschaftliches Argument. Die noch ungeteilten Indogermanen waren nach seinen Ausführungen Viehzüchter, die erst nach Ablösung der indopersischen Stämme zum Ackerbau übergingen. Dafür spricht die Übereinstimmung in den auf Ackerbau bezüglichen Ausdrücken bei den europäischen Ariern, mit denen die indopersischen Stämme in dieser Beziehung so gut wie gar keine Übereinstimmung zeigen. Die südrussische Steppe wäre nun in der Tat für Viehzüchter ein geeignetes Wohnland gewesen und in den benachbarten Waldgebieten hätten sie ganz wohl zum Ackerbau übergehen können. Indessen sieht man doch nicht ein, warum nicht auch in Deutschland und Österreich, in den südwest- und südostbaltischen Ländern viehzüchtende Menschen wohnen konnten, die allmählich zum Ackerbau übergingen. Wir kennen doch die Verteilung von Wald und Weideland in diesen Regionen vor ca. 5000 Jahren viel zu wenig, um in dieser Beziehung ein absprechendes Urteil zu fällen. Auch für die Penka-Muchsche Hypothese sind beachtenswerte Argumente ins Feld geführt worden. Der offenbar doch altarische Typus der großen, blonden, helläugigen Menschen hat sich kaum irgendwo so lange rein erhalten wie in den südwestbaltischen Ländern, dem eigentlichen Ausbreitungsherd der Germanen, nach Penka und Much der Arier überhaupt [1]. Nirgends ist die Kultur der jüngeren Steinzeit so vollkommen ausgebildet gewesen wie in diesen Ländern, welche sich namentlich nach Muchs Ausführungen [2] geradezu als der Ausbreitungsherd dieser Kultur darstellen, — und daß diese Kultur eine arische war, darf jetzt als allgemein angenommen gelten. Wir wüßten nicht, welches Volk sonst einen begründeten Anspruch auf dieselbe erheben könnte. Indessen glaube ich doch, daß wir aus den an-

[1] Vgl. Penka, Herkunft der Arier.

[2] Vgl. das interessante Buch von M. Much: Die Heimat der Indogermanen im Lichte der urgeschichtlichen Forschung, Berlin 1902.

geführten Umständen mit Sicherheit nur den einen Schluß ziehen können, daß das arische Volkstum in den genannten Gegenden ein besonders kräftiges, tüchtiges und intelligentes war. — Die von Hirt für die südostbaltischen Länder angeführten tier- und pflanzengeographischen Gründe hatten etwas Bestechendes, haben aber doch einer strengen Kritik gegenüber nicht standhalten können. Doch lassen sich auch für diese Gegenden als Ursitz der Arier einige beachtenswerte Umstände geltend machen. Nirgends hat arisches Volkstum sich in so ursprünglichen Formen bis in die Gegenwart hinein erhalten. Es „kann kein Zweifel bestehen — sagt W. Streitberg — daß von allen heute noch existierenden indogermanischen Dialekten keiner in seinem Laut- und Formsystem das Litauische an Altertümlichkeit übertrifft oder auch nur erreicht." Namentlich in den Akzentverhältnissen tritt das sehr auffallend hervor. Und dazu bemerkt Schrader (a. a. O., S. 891): „Wenn es also richtig ist, daß die Altertümlichkeit einer Sprache zusammenhängt mit dem Verbleiben des betreffenden Volkes in der Nähe seiner Stammsitze, so muß die Urheimat der Indogermanen nicht allzuweit von den Wohnsitzen der Litauer, also jedenfalls im östlichen Europa, gesucht werden." — Allerdings liegt etwas Zwingendes nicht in diesem Argument, man darf aber wohl auch noch darauf verweisen, daß Bezzenberger, gestützt auf die Arbeiten von Berendt, Jentzsch u. a., die Anwesenheit des litauisch-preußischen Stammes in seinen jetzigen Wohnsitzen im Osten des Kurischen Haffs schon vor ca. 5000 Jahren sehr wahrscheinlich macht[1]. Das wäre etwa die Periode der arischen Urzeit, welche wir im Auge haben. — Kretschmers Annahme eines schmalen Strich Landes in Mitteleuropa als Urheimat der Indogermanen beruht auf Zugrundelegung der Verhältnisse der letzten europäischen Eiszeit, die dem indogermani-

---

[1] A. Bezzenberger im Bulletin de l'Académie Impér. des Sciences de St. Pétersbourg, Nouvelle Série IV (XXXVI), 501; auch abgedruckt im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd. XIX, drittes Stück (Mitau 1894), S. 124 ff. Die Begründung ruht auf naturwissenschaftlichen, prähistorischen und linguistischen Tatsachen zugleich, die in der Tat bemerkenswert sind, doch zu kompliziert, um hier dargelegt werden zu können.

schen Urvolk nicht viel mehr bewohnbares Terrain einräumten. Skandinavien, Nord- und Ostdeutschland, die Alpenländer, Italien usw. waren damals in Gletschern begraben und unbewohnbar. Die in Deutschland zutage gekommenen Reste des paläolithischen Menschen entfallen, wie Penck hervorgehoben hat, sämtlich auf Gebiete, die in der letzten Glazialperiode nicht vergletschert waren (s. Kretschmer, Einl. S. 60 ff.). Allein diese Argumentation bezieht sich auf Zeiten, von welchen wir zu reden bisher nicht gewagt haben und welche jedenfalls ungemessene und unmeßbare Zeiträume weit hinter jener Periode zurückliegen, von der wir reden, — der Periode, in welcher die Arier zwar noch eine große Kulturgemeinschaft bildeten, aber doch schon nahe vor der Abtrennung ihrer asiatischen Glieder standen. Die Zeit, von der wir reden, wußte jedenfalls schon lange nichts mehr von jenen Gletschermassen, und einer Ausbreitung der Arier über die früher genannten Gebiete stand damals nichts mehr im Wege[1]. Auch die Einschränkung der arischen Urheimat auf Deutschland, wie L. Geiger, oder auf das untere Donaugebiet, wie Tomaschek es wollte, können wir nicht für genügend bewiesen erachten.

Nach alledem begnügen wir uns damit, die südwest- und südostbaltischen Länder, Deutschland, Nordfrankreich, Österreich und die südliche Hälfte Rußlands als uralt arisches Land in Anspruch zu nehmen, in welchem das arische Volkstum, schon kräftig differenziert, sich damals ausgebreitet haben dürfte, als die ersten Ablösungen einzelner Stämme stattfanden. Es war das nach einer ungefähren Schätzung etwa die Mitte des 4. Jahrtausends vor Chr.; vielleicht aber dauerte diese Periode auch noch bis gegen das Jahr 3000 vor Chr. an.

Beachtenswerte Argumente für Asien als Urheimat der Arier

---

[1] Im ganzen berührt sich indessen unser Standpunkt doch wohl am nächsten mit demjenigen Kretschmers, wenn derselbe a. a. O., S. 63 zu dem Schlusse kommt, „daß die Indogermanen in so ziemlich der ältesten uns erreichbaren prähistorischen Epoche bereits in Mitteleuropa wohnten und nach Osten wahrscheinlich bis in die russisch-sibirischen Steppenländer reichten".

hat eigentlich nur Johannes Schmidt ins Feld geführt, doch haben auch diese sich nicht als wirklich beweiskräftig erwiesen. Schon Hommel hatte eine Anzahl von Kulturwörtern zusammengestellt, welche den Ariern und den Semiten ursprünglich gemein sein und auf uralte Zusammenhänge hinweisen sollten. Bei näherer Prüfung sind von denselben nur zwei übrig geblieben, und zwar solche, die nicht eigentlich semitischen, sondern sumero-akkadischen Ursprungs sind, also dem Kulturkreis der nichtsemitischen Ureinwohner Babyloniens angehörten. Es sind das ein Wort für Beil — sumerisch balag, babylonisch-assyrisch pilakku, offenbar mit sanskritischem paraçu und griechischem πέλεκυς „Beil" zusammenhängend; und ein Wort für „Kupfer" — sumerisch urud, offenbar mit lateinischem raudus „Kupfer" und sanskritischem loha zusammenhängend. Dazu fügte nun Joh. Schmidt den scharfsinnigen Nachweis, daß das alte Dezimalsystem der Indogermanen schon in vorhistorischer Zeit durch ein Duodezimal- oder Sexagesimalsystem durchbrochen wird, welches kaum wo anders herstammen kann als aus Babylon, wo das letztere System zu Hause war. Diese Tatsachen sind sehr interessant, doch sie können unmöglich das beweisen, was Schmidt mit ihnen bewiesen haben wollte, — nämlich eine ursprüngliche Nachbarschaft der Arier und der Babylonier. Einzelne Kulturwörter, wie „Beil" und „Kupfer", können durch Verkehr und Handelsbeziehungen eventuell leicht weithin wandern, und auch jene Besonderheit im Zählsystem könnte gleichen Ursprungs sein, zumal bei Handelsbeziehungen ja gerade das Zählen eine große Rolle spielt. Es wird dies noch besonders wahrscheinlich durch den Umstand, daß sich die gleiche Beeinflussung des Zahlensystems auch bei den finnisch-ugrischen Syrjänen in Nordeuropa und bei den Chinesen im Osten Asiens nachweisen läßt. Daß aber Syrjänen oder Chinesen jemals in der Nähe der Babylonier lebten, wird kaum jemand behaupten und hat auch Joh. Schmidt nicht behauptet. Wenn aber dieser Einfluß bei Syrjänen und Chinesen eintreten konnte, ohne räumliche Verschiebungen, dann war dies erst recht möglich bei den Ariern, die im südöstlichen und mittleren Europa den Babyloniern jedenfalls näher saßen. Wir werden demnach

auch in diesen Tatsachen keinen Beweis gegen Europa als Urheimat der Arier zu erblicken haben.

Sehr viel enger und intimer, als mit den Babyloniern, haben sich die Arier ohne Zweifel mit den finnisch-ugrischen Völkern berührt, und diese Beziehung weist wiederum sehr bestimmt auf Europa als Heimat der Arier hin, denn im nordöstlichen Europa, von Skandinavien bis zum Ural hin, nördlich der Wolga, wohnen ohne Zweifel seit unvordenklichen Zeiten gerade diese Völker in breiter Ausdehnung. Die Beziehungen zwischen Ariern und Fenno-Ugriern sind zweifellos uralte und innige, über ihre nähere Bestimmung aber ist unter den Forschern noch keine Einigung erzielt. Namhafte Gelehrte, wie Nicolai Anderson, O. Donner und Th. Koeppen, sind mit großer Entschiedenheit für die Annahme einer Urverwandtschaft dieser beiden großen Völkerfamilien eingetreten. Insbesondere darf Anderson als der Hauptträger dieses Gedankens bezeichnet werden[1]. Ihm ist neuerdings ebenso entschieden der Engländer Henry Sweet als Vertreter derselben Theorie an die Seite getreten[2]. Zu dieser Annahme, die durchaus auf sprachvergleichende Tatsachen aufgebaut ist, würde die blonde und blauäugige Komplexion der Fenno-Ugrier nicht übel stimmen.

Indessen sind bis jetzt die meisten Forscher noch der Meinung, daß die zahlreichen sprachlichen Übereinstimmungen, die bei arischen und finnisch-ugrischen Völkern zweifellos sicher nachgewiesen sind, nicht auf Verwandtschaft dieser Völker, sondern vielmehr auf uralten Entlehnungen beruhen, die namentlich seitens der finnisch-ugrischen Völker stattgefunden hätten. Daß solche Entlehnungen seit den ältesten Zeiten in großer Menge stattgefunden haben, das unterliegt durchaus keinem Zweifel. Die um die Ostsee herum sitzenden finnisch-ugrischen Völker haben aus den altgermanischen Sprachen, dem Gothischen oder Altskandinavischen, eine lange Reihe von Wörtern aufgenommen und bis

[1] Namentlich in seinen „Studien zur Vergleichung der ugrofinnischen und indogermanischen Sprachen", Dorpat 1879 (Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft, Bd. IX; auch selbständig als Inaugural-Dissertation).

[2] H. Sweet, The history of language, London 1900, p. 112 ff.

auf den heutigen Tag mit großer Treue bewahrt, z. T. in einer Form, die älter ist als Ulfilas und die ältesten Runeninschriften. In einer noch früheren Periode haben dieselben Völker ihre Sprachen durch die lettisch-litauischen Arier in bedeutendem Ausmaß beeinflussen lassen. Und auch seitens der slavischen Völker haben analoge Beeinflussungen stattgefunden. Jene Beeinflussung der finnisch-ugrischen Sprache durch die altgermanischen und die lettisch-litauischen ist in klassischer Weise von dem berühmten dänischen Sprachforscher Wilhelm Thomsen dargelegt worden [1]. Es bleiben aber auch nach Abzug aller dieser unzweifelhaften Entlehnungen noch eine Reihe von Übereinstimmungen übrig, welche wohl für eine Verwandtschaft der finnisch-ugrischen und der arischen Völker sprechen könnten, auch nach dem Urteil eines so überaus vorsichtigen Forschers wie Thomsen. Dahin gehört z. B. das Wort für „Honig", finnisch mesi, estnisch medu, mit dem Stamm med- oder met-, das sich in verschiedenen Formen über alle finnisch-ugrischen Stämme verbreitet findet und dem arischen medhu unzweifelhaft entspricht. Ebenso Worte für „Wasser", „Name" u. a. m. Sollten auch dies Entlehnungen sein, dann müßten dieselben in eine Zeit zurückreichen, wo die finnisch-ugrischen und wohl auch die arischen Völker noch je eine eng-zusammengehörige Masse ausmachten und sich nachbarlich berührten. Ich bin der Meinung, daß dies in der Tat zunächst die natürlichste Erklärung dieser Übereinstimmungen sein dürfte, solange eine Verwandtschaft der beiden Sprachfamilien noch nicht zweifellos sicher nachgewiesen ist. Solche uralte Entlehnung liegt, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, auch noch auf einem anderen Kulturgebiet, nämlich dem der Sitte und des Brauches, vor. In meinem Buch über „Die Hochzeitsbräuche der Esten" habe ich gezeigt, daß den finnisch-ugrischen und den arischen Völkern eine lange Reihe merkwürdiger Hochzeitsbräuche eigen ist, die sich

[1] W. Thomsen, Über den Einfluß der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung, aus dem Dänischen übersetzt von E. Sievers, Halle 1870. — Beröringer mellem de finske og de baltiske (littauisk-lettiske) Sprog. En sproghistorik Undersøgelse, København 1890.

zum weitaus größten Teile bei anderen Völkern nicht vorfinden und die somit auf uralte Beziehungen dieser Völker, wahrscheinlich auf uralte Entlehnungen hindeuten. — Lassen wir die Frage einer Verwandtschaft der Arier und der Fenno-Ugrier als noch nicht erwiesen vorläufig offen, — so viel geht jedenfalls aus den unzähligen Übereinstimmungen in der Sprache wie auch in Sitte und Brauch unwiderleglich hervor, daß Arier und Fenno-Ugrier jahrhunderte- und jahrtausendelang, seit uralter, prähistorischer Zeit nebeneinander gelebt und sich gegenseitig beeinflußt haben müssen. Und diese Tatsache ist ein neuer, starker Beweis mehr für Europa als Urheimat der Arier, da die Fenno-Ugrier im Norden dieses Erdteils ihre ältesten uns bekannten Sitze haben.

So führen alle Tatsachen immer wieder auf Europa, und speziell auf das mittlere und südöstliche Europa, als das Stammland der Arier hin. Hier saßen sie in den Jahrtausenden, da sich ihre gemeinsame Sprache, ihre gemeinsam-arische Kultur bildete. Hier muß auch ihre gemeinsam-arische Religion sich entwickelt haben. Hier wird sich auch ihre Sprache und ihre Religion bereits vielfach differenziert haben, bevor die ersten Glieder der großen Familie sich in kühnem Wanderzuge von dem breiten verwandten Volkstum losmachten und ostwärts nach Asien zogen, einer neuen großen Zukunft entgegen. Ob auch, als sie noch weniger zahlreich, weniger differenziert waren, die Arier in einem enger begrenzten Teil des mehrfach von uns erwähnten Gebietes wohnten, und welches Gebiet dies war, — ob sie ursprünglich vielleicht noch wo anders gesessen, — diese Fragen unternehmen wir nicht zu entscheiden, — zufrieden mit dem Resultat, daß wir Europa, und gewisse Länder Europas, bestimmt als uralt-arische Stammlande bezeichnen dürfen.

Birke, Weide und Fichte bildeten nach Ausweis der Sprache den wesentlichen Baumbestand der arischen Heimat. Dazu kam wohl noch die Eiche und im Westen des Gebiets die Buche[1]. Auch gab es wenigstens eine Getreideart. An Tieren lebten hier

[1] Eine von Königsberg nach der Krim gezogene Linie bildet die Vegetationsgrenze der Buche; westlich davon ist der Baum zu finden, östlich davon fehlt er.

Wolf, Bär, Fischotter, Biber, Hirsch, Hase, Maus, — Wiesel, Iltis und Marder (diese drei märchenhaft umwoben und nicht streng geschieden), — Pferd, Rind, Schaf, Ziege, Schwein und Hund (z. T. schon in Verbindung mit dem Menschen); Adler, Falke, Eule, Häher, Gans und Ente (beide letzteren noch nicht domestiziert), Wachtel und Waldhuhn oder wildes Huhn (Rebhuhn, Birkhuhn oder Auerhuhn, vielleicht auch alle zusammen, noch nicht streng unterschieden, tittiri genannt); Schlange, Schildkröte, Krebs, Ameise, und vor allem die Biene, deren Honig im Haushalt der Arier eine so wesentliche Rolle spielte. Es ist das nur eine dürftige, für dies Gebiet fast selbstverständliche Reihe von Geschöpfen, die aber doch nicht ungenannt bleiben sollten, soweit die Übereinstimmung der arischen Sprachen ihr Vorhandensein in der Urheimat als gesichert erscheinen läßt. Vor dem Schluß ex silentio aber müssen wir uns hüten. Manches Tier und manche Pflanze werden die Arier hier gekannt haben, von denen uns kein gemeinsamer Name erhalten und somit kein Zeugnis geblieben ist; wie es ja auch kein gemeinsam-arisches Wort für Milch gibt, obwohl den Ariern, wie allen Völkern, die Milch nicht unbekannt gewesen sein kann.

DIE KULTUR DER ARISCHEN URZEIT.

Auf welcher Stufe der Kultur standen die alten Arier zu jener Zeit, welche der ersten Ablösung einzelner Stämme von dem großen, noch zusammenhängenden Volkstum unmittelbar vorausging? wovon lebten sie? wie kleideten sie sich? wie wohnten sie? welche Handwerke, Künste und Fertigkeiten wußten sie zu üben? wie waren ihre Familienverhältnisse, ihre Stammesorganisation, ihr Rechtsleben, ihre Sitten und Bräuche? — Auf diese und manche verwandte Fragen müssen wir versuchen eine Antwort zu geben, bevor wir die Religion der arischen Urzeit ins Auge fassen. Hängt doch die Gestaltung und Färbung der Religion eines Volkes aufs engste mit seinen allgemeinen Kulturverhältnissen zusammen. Und die rastlose Arbeit zahlreicher Forscher, die seit mehr als einem halben Jahrhundert diesen

Fragen zugewandt ist, macht es uns möglich, von der Kultur jener Zeit ein Bild zu entwerfen, das trotz mancher Lücken und Unklarheiten doch im wesentlichen als ein treues, gesichertes, der Wahrheit entsprechendes wird gelten dürfen.

Wir werden es zunächst im allgemeinen als ein Resultat der vergleichenden Forschung hinstellen dürfen, daß die Arier in jener letzten Periode ihres noch einheitlichen, wenn auch räumlich weit ausgedehnten und sprachlich oder dialektisch stark differenzierten Zusammenlebens sich auf der Stufe der neolithischen Kultur befanden [1]. Die materiellen Reste dieser Kultur der jüngeren Steinzeit finden sich in großer Reichhaltigkeit über jene Länderstrecken verstreut, welche wir als alte Sitze der arischen Völkerfamilie erkannt haben, und die massenhaften Funde aus jener Zeit füllen die Museen Skandinaviens, Deutschlands, Österreichs und der angrenzenden Länder. Da das Kulturbild, welches wir durch die sprachliche Vergleichung von jener arischen Urzeit gewinnen, in allem wesentlichen mit demjenigen der jüngeren Steinzeit übereinstimmt, gelangt man jetzt immer bestimmter und immer allgemeiner zu der Überzeugung, daß wir in jenen neolithischen Funden in weiter Ausdehnung wirkliche Reste altarischen Kulturlebens leibhaftig vor uns haben. Früher, als die Hypothese der asiatischen Urheimat der Indogermanen noch vorherrschte, sah man das anders an; jetzt aber, wo diese Hypothese wegen durchaus unzureichender Begründung als aufgegeben gelten darf, liegt nicht der mindeste Grund vor, in den Trägern der neolithischen Kultur altarischer Länder Europas andere Völker als arische zu suchen.

Die paläolithische Zeit oder die ältere Steinzeit, in welcher der

---

[1] Man vergleiche im allgemeinen zu diesem Abschnitt Otto Schraders Buch „Sprachvergleichung und Urgeschichte, Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums", 1. Aufl. 1883; 2. ganz umgearbeitete und beträchtlich erweiterte Aufl. 1890; dazu desselben Verfassers schon öfters erwähntes Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1901. In diesen grundlegenden Büchern findet man auch die große einschlägige Literatur sorgfältig verzeichnet, von welcher wir hier nur einiges gelegentlich erwähnen können.

Mensch noch keinen Haus- oder Hüttenbau kannte, kein Vieh hielt, sondern nur von Jagd und Fischfang lebte, wo er noch nicht spann und webte, keine Gefäße formte u. dgl. m., lag in der Periode der arischen Urzeit, von welcher wir reden, schon weit zurück in der Vergangenheit. Einst haben natürlich auch die Vorfahren der Arier die paläolithische Zeit durchlebt und daß es paläolithische Arier waren, von denen die berühmten Tierbilder auf Knochen und an den Wänden der südfranzösischen Höhlen, aus jener ältesten Periode menschlicher Kultur stammen, habe ich schon oben als meine Vermutung ausgesprochen (S. 210, Anm. 1). Aber doch war auch diese noch eine Steinzeit, das jüngere Steinalter, in welchem zwar schon Kultur mancher Art blühte, die Metalle aber noch nicht oder nur in ganz geringem Grade Knochen und Stein in ihrer Verwendung zu Waffen, Geräten u. dgl. m. abgelöst hatten. Von den Gesteinen war es vor allem der Flint- oder Feuerstein, der, wie die Funde zeigen, in den mannigfaltigsten Formen, zum Teil sehr geschickt verarbeitet und verwendet wurde; daneben auch Nephrit und Jadeit, die, wie wir jetzt wissen, auch in Europa vorkamen und nicht, wie man früher annahm, aus Asien importiert zu werden brauchten[1].

Die Metalle und ihre Verwendung waren nach Ausweis der sprachlichen Tatsachen den noch ungetrennten Ariern fast ganz unbekannt. Weder Bronze noch Eisen waren in ihren Gesichtskreis getreten. Nur die Kenntnis eines einzigen Metalles läßt sich mit Sicherheit bei den noch ungeteilten Ariern nachweisen. Sie nannten es mit einem Namen, der im Sanskrit als ayas, im Avesta als ayaṅh, im Lateinischen als aes, im Gothischen als aiz erscheint. Das mit diesem Namen bezeichnete Metall war, wie sich in überzeugender Weise hat dartun lassen, das noch unvermischte Rohkupfer, welches zu Schmuckgegenständen, Waffen und verschiedenen Gerätschaften verarbeitet wurde; nach den prähistorischen Funden zu urteilen, insbesondere zu Beilen, Messern oder Dolchen und Pfriemen, für welche Artefakte sich in den

[1] Vgl. darüber neben Schrader, Reallexikon s. v. „Steinzeit" namentlich M. Much, Die Heimat der Indogermanen, S. 49 ff. Näheres über die Werkzeuge und Waffen des jüngeren Steinzeitalters bei Much a. a. O., S. 7 ff.

arischen Sprachen auch unzweifelhafte, uralte übereinstimmende Namen vorfinden.

Es ist nicht uninteressant, zu verfolgen, wie die Forschung dazu gekommen ist, gerade das Kupfer als einziges urarisches Metall zu bestimmen. Der oben angeführte, einzig übereinstimmende arische Name für ein Metall bedeutet in seinen europäischen Vertretern — lateinisch aes, gotisch aiz samt ihren Ableitungen — sowohl Kupfer wie auch Erz, d. i. Bronze; im Sanskrit und im Avesta bedeuten die entsprechenden Worte — sanskritisch ayas, avestisch ayaṅh — Metall im allgemeinen, dann Eisen. An die Bedeutung „Eisen" kann für die arische Urzeit nicht gedacht werden, da dies Metall in Europa erst verhältnismäßig spät auftritt. Es könnte sich nur um Kupfer oder Bronze handeln. Hier hat die prähistorische Forschung die Entscheidung gebracht. Matthaeus Much hat in seinem Buche „Die Kupferzeit in Europa" (2. Aufl. Jena 1893) den Nachweis geliefert, daß zahlreiche Völker Europas noch auf der neolithischen Kulturstufe sich im Besitze eines Metalles, und zwar des reinen, unvermischten Kupfers befanden, welches sie auf dem Wege des Gusses zu Waffen und verschiedenen Gerätschaften zu verarbeiten verstanden. Da nun die noch ungeteilten Arier, wie aus zahlreichen Umständen zu schließen ist, auf der neolithischen Kulturstufe standen und da sie, nach der einzigen sprachlichen Gleichung auf diesem Gebiete, nur ein Metall kannten und dasselbe mit einem Namen benannten, welcher noch später in den europäischen Sprachen Kupfer, daneben auch Erz bedeutet, so werden wir wohl mit Sicherheit schließen können, daß dieses Metall eben das Kupfer war, das einzige Metall, welches nach den prähistorischen Funden schon die Menschen der neolithischen Periode kannten.

Die Abwesenheit gemeinsamer übereinstimmender Ausdrücke für den Schmied, das Schmieden und was damit zusammenhängt, in den verschiedenen arischen Sprachen, führt weiter zu der Vermutung, daß der Urzeit die Schmiedekunst noch unbekannt war und daß wir für dieselbe wohl nur Verarbeitung jenes Metalles durch Schmelzen und Gießen annehmen dürfen. Und mit dieser

Annahme stimmen dann auch die prähistorischen Funde durchaus überein.

Wenn es richtig ist, was wir früher schon erwähnt haben, daß ein anderer arischer Name für Kupfer (sanskritisch loha, neupersisch rôi, rô, lateinisch raudus, altnordisch raudhi) mit dem sumerischen Namen für Kupfer (urud) zusammengehört; und wenn auch das sumerische balag, babylonisch-assyrisch pilakku „Beil" mit griechisch *πέλεκυς*, sanskritisch paraçu zusammenhängt, dann läßt sich daraus vielleicht schließen, daß die alten Arier zuerst das Kupfer in Gestalt von Beilen aus der babylonisch-assyrischen Kulturwelt kennen lernten [1].

Übrigens war das Kupfer, wie die Funde zeigen, zu jener Zeit noch verhältnismäßig selten und vermutlich kostbar, als eine interessante Neuheit geschätzt. Die Artefakte aus Stein wiegen durchaus vor und rechtfertigen vollkommen die Bezeichnung jener Zeit als Steinalter. Daneben stehen die ebenfalls uralten Artefakte aus Knochen. Ohne Zweifel wurde auch das Holz zu zahlreichen Gerätschaften verwendet, doch konnten die daraus verfertigten Gegenstände sich wegen der Vergänglichkeit des Materials nicht bis in unsere Zeit hinein erhalten.

Die Grundlage der Volkswirtschaft bei den alten Ariern bildete ohne Zweifel hauptsächlich die Viehzucht. Das wird in ausgiebigster Weise durch die Vergleichung der arischen Sprachen bewiesen, die auf diesem Gebiet eine große Anzahl uralter Übereinstimmungen zeigen; es wird weiter durch die prähistorischen Funde vollauf bestätigt. Vor allen Dingen war es die Zucht von Rindern, Schafen und Ziegen, welche sämtlichen Ariern den wichtigsten Unterhalt gewährte; daneben, vielleicht nur bei einem Teil der arischen Stämme, bei diesem schon früh und sehr intensiv betrieben, die Schweinezucht. Ferner kannten und besaßen die Arier schon das edelste Haustier, das Pferd. Daneben erscheint, als Begleiter des Menschen und treuer Wächter der Herden, der Hund. Dagegen fehlten den Ariern der Urzeit noch Esel, Maultier, Katze, Kaninchen, sowie sämtliches Geflügel. Gänse

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon s. v. Kupfer.

und Enten, resp. auch Schwäne waren ihnen zwar wohlbekannt, doch nur als wildlebende Tiere.

Ein Hirtenvolk könnte man die Arier danach wohl nennen, — eigentliche Nomaden waren sie nicht. Dagegen spricht der sicher erweisbare Umstand, daß sie schon in hervorragendem Maße seßhaft waren, den Häuser- und Hüttenbau und befestigte Plätze kannten. Wohl aber können darum doch einzelne Stämme ein wirklich nomadisierendes Leben geführt haben, wie es ja noch in historischer Zeit in der südrussischen Steppe nomadisierende Skythen gab, also arische Nomaden. Im allgemeinen ist die Bezeichnung „Viehzüchter" für das arische Urvolk wohl die treffendste.

Welche Bedeutung die Viehzucht für die alten Arier hatte, sieht man unter anderem auch daraus, daß das Vieh bei ihnen den ältesten Wertmesser, das Zahlungsmittel, das Geld bildet. Das lateinische pecunia „Geld" kommt von pecus „Vieh", das gotische faihu bedeutet „Vieh", aber auch Vermögen, Geld, ebenso das altnordische fé. Das Wergeld für einen erschlagenen edlen Arier belief sich in der Urzeit auf hundert Kühe [1]. Der Brautkauf wurde durch Zahlung von Kühen bewirkt. Die vedischen Inder, die homerischen Griechen, die alten Germanen, Iren und Slaven rechnen und zahlen hauptsächlich in Vieh [2]. — Durch lang geübte Viehzucht erklärt sich wohl auch am besten die Tatsache, daß die Arier schon in der Urzeit, wie die Sprachvergleichung lehrt, eine überraschend gründliche Kenntnis von den Innenteilen des tierischen Körpers besaßen. Eine solche konnte gewiß am ehesten durch reichliches Schlachten und Opfern der Haustiere gewonnen werden [3].

Man war früher wohl der Meinung, daß die europäischen Haustiere sämtlich aus Asien nach Europa gekommen wären [4].

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Indogermanisches Wergeld" im „Festgruß an Rud. Roth", S. 49 ff.

[2] Vgl. Schraders Reallexikon des indog. Alt. s. v. Geld.

[3] Vgl. Schrader, Reallexikon, s. v. „Körperteile" und „Viehzucht", S. 915.

[4] Diese Anschauung liegt dem berühmten Buche von Viktor Hehn

Doch es hat sich dies nur für relativ wenige spätere Erwerbungen, die für die arische Urzeit nicht in Betracht kommen, wirklich als stichhaltig erwiesen. Für die wichtigsten derselben, die Haustiere der noch ungeteilten Arier, lassen sich fast durchweg die wilden Stammformen als seit Urzeiten in Europa einheimisch nachweisen und es liegt kein Grund vor, den alten Ariern die selbständige Domestikation dieser Tiere abzusprechen[1]. Nichts deutet schon für jene Zeit auf Import, und nach allem, was wir wissen, dürften gerade die Arier für die Zähmung und Pflege wilder Tiere hervorragend befähigt gewesen sein.

Das wichtigste Haustier der Arier war das Rind, das ihnen nicht nur Fleisch und Milch sowie sein Fell lieferte, sondern wohl auch zum Ziehen der Wagen benutzt wurde. Sie hatten sich dasselbe aus dem in Europa einheimischen wilden Rinde, dem Ur oder eigentlichen Auerochsen (Bos primigenius) — wohl zu unterscheiden von dem Wisent oder Bison, der in neuerer Zeit oft fälschlich Auerochse genannt wird und ebenfalls in Europa seit alters einheimisch ist — gezähmt. Die nicht arische südeuropäische Bevölkerung war im Besitz des kleinen kurzhörnigen Rindes der Brachyceros-Rasse, welches wahrscheinlich aus Nordafrika stammt, das Primigenius-Rind aber gehört den Ariern an und begleitet dieselben, wohin sie ziehen. Es gelangt, wie Much hervorhebt, während des Steinalters nicht weiter nach Süden, als seine Züchter, die Arier[2].

Älter vielleicht noch war die Zucht der Schafe bei den Ariern. Man schließt das aus dem Umstande, daß die Ausdrücke für Geld, wie pecunia und gotisch faihu, die vom griechischen *πέκος, πόκος* „Vlies" nicht zu trennen sind, auf das Schaf als ältesten Wertmesser deuten, in welcher Eigenschaft es später von dem Rinde verdrängt oder doch in den Hintergrund geschoben wäre. Schrader hält darum das Schaf für das erste und älteste Haustier der Indogermanen[3]. Es lieferte ihnen außer Fleisch

zugrunde: Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa, Berlin 1870.

[1] Vgl. M. Much, Die Heimat der Indogermanen, S. 181.

[2] M. Much, Heimat der Indogermanen, S. 209.

[3] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 707. 708.

und Milch auch seine Wolle, die sie schon zu verarbeiten wußten.

Much vermutet, daß vielleicht die Ziege das erste Haus- und Nutztier des europäischen Menschen gewesen sein möchte (a. a. O. S. 194). Für gewiß dürfen wir annehmen, daß die Arier auch dieses Haustier schon besaßen.

Anders steht es mit der Frage der Schweinezucht der alten Arier. Den Indern und Iraniern ist dieselbe durchaus fremd. Daraus schließt Schrader, daß die Arier vor der Abtrennung der Inder und Iranier das Schwein nur wild, noch nicht in gezähmtem Zustande kannten; denn daß die genannten asiatischen Arier auf ihren Wanderungen diesen Zweig der Viehzucht speziell aufgegeben und ganz vergessen hätten, hält er wohl mit Recht nicht für wahrscheinlich. Vielleicht aber läßt sich dieser Umstand auch noch anders erklären. Es steht durch die prähistorischen Funde fest, daß das Schwein im Haushalte der vorgeschichtlichen Bewohner Europas ebenso früh wie Schaf und Ziege erscheint. „Wo irgendeine steinzeitliche Wohnstätte in Schweden, in Dänemark, in Deutschland, in den Pfahlbauten der Alpenländer in tiefer greifender Weise untersucht werden kann, finden wir auch die Reste vom Hausschwein, und zwar in solcher Menge, daß es in dieser Beziehung in der Regel den Rang unmittelbar nach dem Rinde einnimmt“ [1]. Dagegen fehlt das Schwein den Steppenbewohnern und ist seine Zucht überhaupt nirgends mit nomadischer Wirtschaftsweise verbunden. Die steppenbewohnenden Skythen züchteten das Schwein nicht (Much a. a. O., S. 200). Ich halte es danach durchaus für das Wahrscheinlichste, daß in jener letzten Periode der arischen Urzeit die im Westen, in Waldländern lebenden Stämme der Arier die Schweinezucht schon lange eifrig betrieben, während die im Osten oder Südosten, in der südrussischen Steppe wohnenden arischen Stämme, zu denen neben den Skythen auch die ihnen näher verwandten späteren Iranier und Inder gehörten, dieses Haustier nicht kannten. Diese Annahme scheint mir durchaus keine Schwierigkeit zu haben. Das Wald-

[1] Vgl. Much, Heimat der Indogermanen, S. 196.

land im Westen, mit seinen Wildschweinen führte die Arier zur Schweinezucht, während dieselbe der Steppe im Südosten fremd blieb. Schweinezüchtende Arier im Westen neben nicht-schweinezüchtenden Ariern im Osten des Gebiets sind nicht auffallender als nomadische Skythen neben ackerbauenden, von denen beiden die alten Schriftsteller berichten. Daß die Arier sich ihr Hausschwein aus den noch bis heute erhaltenen Wildschweinen der europäischen Wälder erzogen und züchteten, darüber kann kein Zweifel bestehen. Näheres darüber findet man in dem interessanten Abschnitte bei Much a. a. O., S. 196 ff.

Daß das Pferd den alten Ariern wohlbekannt war, steht lange schon fest. Es darf aber wohl auch mit Sicherheit angenommen werden, daß sie es schon in gezähmtem Zustande, als Haustier, besaßen. Dafür spricht vor allem der Umstand, daß das Pferdeopfer bei den meisten arischen Völkern eine wichtige Rolle spielt. Geopfert aber werden bei den Ariern nicht sowohl wilde als zahme Tiere, deren Fleisch den Menschen zur regelmäßigen Nahrung dient. Und in der Tat scheint das Pferd zunächst als Fleischtier für die Arier eine Rolle gespielt zu haben, früher im wilden, dann im gezähmten Zustande. Noch die alten Germanen aßen reichlich Pferdefleisch, bis die christliche Kirche diese Gewohnheit mit Erfolg bei ihnen bekämpfte (vgl. Schrader, Reallexikon S. 624). Die prähistorischen Funde der neolithischen Zeit Europas erweisen das Pferd ebenfalls als Haus- und Schlachttier der Arier. Ja, es scheint, daß dasselbe schon im paläolithischen Zeitalter in Europa in einem halbzahmen Zustande in größeren Herden gehalten wurde (Much a. a. O., S. 228, 232). Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Arier der Urzeit das edle Tier schon zum Reiten und Fahren benutzt haben. Ja, die Übereinstimmung der diesbezüglichen Sitten und Gewohnheiten bei den Indern, Griechen, Römern und anderen europäischen Ariern macht es, wie ich glaube, wahrscheinlich, daß bereits die arische Urzeit Wettrennen in primitiver Form kannte [1].

[1] Nach Schrader (Reallexikon unter „Streitwagen") wäre die Sitte, das Pferd vor den leicht dahinfliegenden Streitwagen zu spannen, im Lande des Euphrat und Tigris aufgekommen und hätte sich von da zu den Indern,

Interessant ist unter den prähistorischen neolithischen Funden von Pferderesten insbesondere der eine, welcher im Jahre 1900 von J. A. Sjögren im Schlamm der Ulltorpså bei Ingelstad in Schonen gemacht wurde. Es ist der Schädel eines jungen Pferdes, in welchem die untere Hälfte eines sorgfältig gearbeiteten Feuersteindolches steckt. Kein Zweifel, das Pferd ist geschlachtet worden. Es muß ruhig vor dem Mann gestanden sein, der ihm mit einem Keulenschlage den Feuersteindolch in den Schädel trieb, wobei der Dolch in der Mitte abbrach.

Alle Umstände deuten darauf hin, daß wir hier den Rest eines Pferdeopfers vor uns haben. Auf jeden Fall handelt es sich um ein in zahmem Zustande gehaltenes Pferd. Wir werden danach annehmen dürfen, daß auch die übrigen Funde von Pferdeknochen aus der jüngeren Steinzeit Haustieren angehören (vgl. Much a. a. O., S. 222, 223). Das wilde Pferd war in Europa einheimisch und ist von den Ariern gezähmt worden.

Eine vielerörterte Streitfrage ist es, ob die noch ungetrennten Arier den Ackerbau kannten. Die termini technici der Inder und Iranier stimmen auf diesem Gebiete mit denjenigen der

---

Iraniern und Griechen verbreitet. Dagegen bemerkt Winternitz in seinem vortrefflichen Aufsatz „Was wissen wir von den Indogermanen?“ (Beilage zur Allg. Ztg. 1903, Nr. 238. 239. 246. 252. 253; S. 38. 39 des Separatabdrucks): „Der Gebrauch des Streitwagens ist für die Kriegführung sowohl der Griechen und Kelten wie auch der Inder und Iranier so bezeichnend, daß ich nicht recht begreife, warum Schrader denselben dem indogermanischen Urvolk absprechen will. Es mag ja sein, daß der Streitwagen eine babylonisch-assyrische Erfindung ist, obwohl man das kaum beweisen kann. Aber wenn er es wäre, so müßten wir immer annehmen, daß er schon in vorgeschichtlicher Zeit und vor der Trennung der Einzelvölker zu den Indogermanen gelangt und indogermanischer Besitz geworden ist.“ Und ferner ebenda, S. 39: „Von den alten Indern wissen wir, daß sie den Wagen im Krieg, im Spiel — dem beliebten Wagenrennen — und im Kult benutzten. Wie die Helden des Mahâbhârata, so fuhren auch die Kämpfer der Ilias auf dem Streitwagen in die Schlacht. Und wie die Inder zur Zeit des Rigveda, so ergötzten sich auch die homerischen Helden am lustigen Wagenrennen, von dem uns im XXIII. Gesang der Ilias eine so prächtige Schilderung erhalten ist. Ähnliche Verwendungen wird aber der Wagen auch schon bei den vorgeschichtlichen Indogermanen gehabt haben, wenn sie ihn nicht bei ihren Wanderungen gebrauchten.“

europäischen Arier nicht überein, welch letztere durch eine ganze Reihe sprachlicher Gleichungen bezüglich des Ackerbaues enger miteinander verbunden sind. Man schließt daraus mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Urzeit den Ackerbau noch nicht kannte. Andererseits läßt sich aus der Übereinstimmung des sanskritischen und avestischen Wortes yava „Gerste" mit litauischem javai „Getreide", griechischem ζεά Dinkel oder Spelt, ossetischem yeu, yau „Hirse" doch wohl der Schluß ziehen, daß den Ariern schon in der Urzeit wenigstens eine Getreideart bekannt war, wenn wir auch bei dem Schwanken der Sprachen nicht genau sagen können, welche. Zum mindesten müssen sie dieselbe als wildwachsende Halmfrucht gekannt und benutzt haben, da sich auch das Zerstampfen der Körner durch Keule und Mörser durch eine sprachliche Gleichung als urarisch erweist (Schrader s. v. Mahlen). Sehr möglich aber ist es auch, daß sie bereits eine primitive Art Feldbestellung in der Form des sog. Hackbaues kannten, der noch heute in vielen Gegenden der Erde verbreitet ist und nach Eduard Hahn vor Zeiten auch in Europa und Asien verbreitet war. Hahn hat darüber in seinem Buche „Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen" (Leipzig 1896) gehandelt und sieht die Hirse als hervorragendste Kulturpflanze dieses Hackbaues an. Auch Schrader hat den Eindruck gewonnen, „als ob diese Getreideart die am frühesten in der indogermanischen Welt angebaute wäre", die erst im Laufe der Zeit hinter Gerste und Weizen, Roggen und Hafer zurücktrat (Reallexikon, S. 11). Ich möchte zunächst in dem Worte yava eine allgemeine urarische Bezeichnung für Halmfrucht, Getreide vermuten, welche Bedeutung das Wort noch jetzt im Litauischen hat. Unter den prähistorischen Funden der jüngeren Steinzeit, insbesondere der Schweizer Pfahlbauten, sind auch verschiedene rundliche Brote zutage getreten. Sie bestehen teils aus Weizen, teils aus Hirse (Schrader unter „Brot") und dürfen wohl als älteste Repräsentanten des arischen Brotbackens gelten.

Neben dem Getreide aber kannten die Arier der Urzeit jedenfalls auch schon den Genuß der Bohnen, und zwar der Saubohne, Vicia Faba L. Ich glaube den Nachweis geliefert zu

haben, daß die Saubohne in der arischen Urzeit ein Opfer bildete, das den Toten dargebracht wurde [1]. Daraus läßt sich aber auch schließen, daß sie die Nahrung der Lebenden bildete, und es ist weiter wahrscheinlich, daß sie nicht nur in wildem Zustande gesammelt, sondern auch angebaut wurde. Es stimmt das zu der schon früher aus gewichtigen Gründen gewonnenen Ansicht, daß die Bohnen zum ältesten Gemüse gehören. Es stimmt auch zu der Tatsache, daß wir Vicia Faba vielfach unter den Funden der jüngeren Steinzeit auftreten sehen.

Ohne Zweifel betrieben die Arier der Urzeit auch die Jagd, nicht nur zum Schutz gegen wilde Tiere, wie Bären und Wölfe, die den Menschen und ihren Herden gefährlich wurden, sondern auch um Felle und Fleisch zu erbeuten. Doch scheint Wildpret als Nahrungsmittel erst in zweiter Linie gestanden zu haben. — Eigentümlich steht es mit der Frage des Fischfangs der alten Arier. Schon auf Knochen und Steinplatten der paläolithischen Zeit finden sich Bilder von Fischen, z. B. Hecht, Aal, Forelle u. a. Die Höhlenfunde der Kjökkenmöddinger oder Muschelhaufen Dänemarks, die vielleicht einen Übergang von der paläolithischen Zeit zur neolithischen bilden, zeugen von dem reichlichen Fischgenuß der damaligen Menschen. Die neolithischen Ansiedelungen aber, die uns hier direkt am nächsten angehen, weisen zahlreiche Fischreste, sowie auch Fischereigeräte, z. B. Angelhaken aus Knochen und Kupfer, Harpunen, Stechgabeln, Netzreste auf. Die arischen Sprachen aber haben keinerlei sicher der Urzeit angehörige gemeinsame Worte für Fisch oder bestimmte Fischarten oder Fischereigeräte. Dies ist ein Fall, in welchem die sprachlichen Tatsachen und die prähistorischen Funde nicht zusammen stimmen wollen, und es ist zunächst eine Erklärung dafür noch nicht gefunden worden. Vielleicht ist das Rätsel auch hier durch Verschiedenheit der Sitten der östlichen, resp. südöstlichen und der westlichen Arier zu lösen [2].

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XV, S. 187—212.

[2] Man muß übrigens aber auch wieder daran erinnern, daß ex silentio aus dem Mangel sprachlicher Gleichungen, im einzelnen Falle nicht zu viel

Die Nahrung der alten Arier war jedenfalls aus animalischer und vegetabilischer Kost zusammengesetzt, doch bildete die animalische, und vor allem das Fleisch der Haustiere, ohne Zweifel den Hauptbestandteil. Daraus erklärt es sich auch, warum sie des Salzes noch nicht bedurften, das aus physiologischen Gründen bei ganz oder vorwiegend animalischer Kost entbehrt werden kann. Einen gemeinsamen Namen für Salz kennen die arischen Sprachen nicht. Das Fleisch wurde am Spieße gebraten oder geröstet und aus den Knochen gewann man das Mark als besondere Delikatesse. Aus der Milch der Herdentiere wurde ein flüssiger Käse oder richtiger Quark bereitet (slavisch tvarog, griechisch τυρός, im Avesta tûirinam). Das ist es wohl, was noch Tacitus in der Germania Kap. 23 im Auge hat, wenn er lac concretum „geronnene Milch" als Speise der Germanen bezeichnet [1]. Merkwürdig aber ist, daß die Butter in der arischen Urzeit noch nicht genossen, sondern nur als Salbe oder Schmiere benutzt worden zu sein scheint. Darauf deuten die einzigen ursprachlichen Namen für dies später so wichtige Produkt [2]. Die alten Griechen und Römer genossen die Butter nicht. Noch in den Zeiten des berühmten Arztes Galenos diente sie ihnen nur als Arzeneimittel. Sie verzeichneten es als eine Merkwürdigkeit, daß verschiedene nördliche Völker, wie die Skythen und Thraker, „Butteresser" (*βουτυροφάγοι*) wären [3].

---

geschlossen werden darf. So kennen die arischen Sprachen auch kein gemeinsames Wort für Milch, das in die Urzeit zurückreichte — ebensowenig wie ein gemeinsames Wort für Fisch — und doch hatten sie die Milch ihrer Herdentiere und wurden mit Muttermilch gesäugt. Manches gemeinsame Wort der Urzeit ist ohne Zweifel später verloren und durch andere Wörter ersetzt worden.

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Käse".

[2] Sanskrit âjya „Opferbutter", altpreußisch anctan „Butter", althochdeutsch ancho, alemannisch Anke „Butter", sämtlich von einer alten Wurzel, die salben bedeutet (sanskr. añj) und die auch im lateinischen unguentum, sanskr. añjana „Salbe" erscheint; ferner sanskr. sarpis „zerlassene Butter", kyprisch *ἔλφος* „Butter", albanesisch ǵalp „Butter", die mit angelsächsischem sealf „Salbe" zusammenhängen.

[3] Vgl. Hdt. IV, 2; Athen. IV, 131b; Schrader, Reallexikon s. v. „Butter".

Die Halmfrucht wurde in Gestalt von Brot und Brei genossen; die Bohnen wohl als Brei, oder einfach gesotten. Dazu kamen die Früchte der wilden Obstbäume und Beeren, wie die freie Natur, insbesondere der Wald, sie darbot; ferner der Honig, den die Bienen in hohlen Bäumen des Waldes sammelten, und ein aus dem Honig gewonnenes berauschendes Getränk, der Meth [1].

Die Kleidung der urzeitlichen Arier bestand zum Teil noch in Fellen, der ältesten Art menschlicher Bekleidung. Doch die arische Urzeit kannte auch schon längst gesponnene und gewebte Kleidungsstücke, zu denen die Wolle des Schafes den Stoff lieferte. Sorgfältige Vergleichung hat uns gelehrt, daß ein ungenähter wollener Mantel das Hauptstück der Bekleidung der alten Arier bildete. Derselbe wurde wahrscheinlich an der rechten Achsel durch eine Nadel oder Fibel zusammengehalten. Dazu kam noch ein Schurz, der die Scham bedeckte. Die Unterkleider fehlten, desgleichen wahrscheinlich die Kopfbedeckung. So trugen sich die Männer und wohl auch die Frauen. Primitive Schuhe, Sandalen oder Pasteln, aus Bast oder Leder, lassen sich dazu wohl mit einiger Sicherheit voraussetzen [2].

---

[1] Außer dem Meth kannte die arische Urzeit aller Wahrscheinlichkeit nach noch einen anderen Rauschtrank, welcher durch Kauen und Ausspucken eines bestimmten vegetabilischen Stoffes — etwa des ältesten Getreides, der Hirse oder Gerste — gewonnen wurde, wobei der Speichel den Gärungsstoff abgab. Darauf leitet der von mir geführte Nachweis, daß die älteste Art der Somabereitung in Indien im Kauen der Somapflanze bestand, während nach der altnordischen Sage der mythische Rauschtrank aus dem Speichel der Götter hervorgeht, welchen dieselben nach dem Friedensschluß im Vanenkriege gemeinsam in ein Gefäß spucken. Das ist der Dichtermeth, der jeden, welcher davon trinkt, zum Dichter oder Weisen macht. Diese merkwürdigen Tatsachen deuten auf einen urarischen Rauschtrank zurück, der in ähnlicher Weise bereitet worden sein dürfte, wie der Kawa-Trank in Polynesien, ein Rauschtrank aus gekautem Reis auf Formosa und in Japan u. dgl. m. Vgl. darüber meinen Aufsatz über „Das Apâlâlied" in der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XXII (1908), S. 239—242; auch den Nachtrag ebendort Bd. XXIII (1909), S. 270 ff.

[2] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Kleidung".

Als Schmuck wurden Tierzähne, Muscheln, Bernstein, Steinperlen und wohl auch Kupferperlen getragen. Manches Stück diente wohl auch als Amulet, apotropäisch oder sonst in zauberhafter Absicht; z. B. die Zähne, um sich gewissermaßen die Stärke des Bären, die Schnelligkeit des Hirsches anzueignen u. dgl. m. Eine bemerkenswerte Rolle spielt der Bernstein, insofern er wohl als der eigentlich und spezifisch arische Schmuck betrachtet werden darf. Nach den Ausführungen von Much ist der Bernstein fast ausschließlich ein Besitz indogermanischer Völker gewesen und geblieben (a. a. O., S. 130). Interessant ist dabei noch das Folgende. Otto Helm in Danzig hat den Nachweis geliefert, „daß der Bernstein der Ost- und Nordsee (Succinit) einen Bestandteil, die Bernsteinsäure, enthalte, der in dem fossilen Harze aller anderen Orte seines natürlichen Vorkommens fehlt oder doch nur in äußerst geringer und deshalb nicht in Betracht kommender Menge vorhanden ist, und daß andererseits der prähistorische und antike Bernstein aller Fundorte diesen Bestandteil in einer dem nordischen entsprechenden Menge enthält, ein Forschungserfolg von weittragender wissenschaftlicher Bedeutung, denn nun wissen wir mit Sicherheit, daß aller prähistorische und antike Bernsteinschmuck aus den Rohfunden der Ostseeländer hergestellt wurde“ (Much a. a. O., S. 123).

Haar und Bart wurden bei den Ariern der Urzeit für gewöhnlich wohl lang getragen. Vielleicht gab es auch künstliche Frisuren, mit Zöpfen u. dgl., wie uns solche z. B. gelegentlich bei den Indern des Rigveda — z. B. in der Familie der Vasishṭhas, die das Haar auf der rechten Seite geflochten trugen — und bei einigen altgermanischen Stämmen entgegentreten[1]. Das Schneiden des Haares mit den Steinmessern jener Zeit mag schwierig genug gewesen sein. Dennoch spielt dasselbe bei gewissen Anlässen des Lebens eine Art ritueller Rolle. So beim Eintritt der Knaben in die Reihe der Erwachsenen, bei der Adoption, beim Totenkult u. dgl. m.

Die Waffen der alten Arier waren Pfeil und Bogen, Dolch-

[1] Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 264.

messer, Spieß oder Lanze, Axt und Beil, Hammer, und wahrscheinlich wohl auch Keule und Schleuder. Sie waren vorwiegend aus Stein gefertigt.

Zahllose Pfeilspitzen aus Feuerstein liegen in den prähistorischen Funden vor uns; daneben auch solche aus Knochen. Bögen der Steinzeit sind uns natürlich nur sehr selten erhalten, doch haben sich solche aus Eibenholz im Pfahlbau von Robenhausen und im Mondsee gefunden. Die Pfeilspitzen haben oftmals Widerhaken. Ob auch vergiftete Pfeile gebraucht wurden, läßt sich nicht sicher entscheiden. Bei Indern, Griechen und Slaven werden solche erwähnt.

Das Schwert war der Urzeit noch unbekannt. Dafür hatte man Dolche oder Dolchmesser aus Feuerstein, aus denen sich später die Schwerter entwickelt haben dürften. Die wichtigste Angriffswaffe aber war wohl der Spieß oder die Lanze. Lanzenspitzen aus Feuerstein sind wiederum in großer Menge aus der neolithischen Zeit erhalten, aber auch die Sprache zeugt deutlich für Spieß, Speer oder Lanze der Urzeit. Unter den Funden kommen auch knöcherne Lanzenspitzen vor.

Axt und Beil waren der Urzeit jedenfalls bekannt. Die neolithischen Funde zeigen in großer Menge solche aus Feuerstein, aber auch aus Serpentin, Diorit, Saussurit, Nephrit und Jadeit, — zum Teil sehr kunstvoll gearbeitet. Auch kupferne Beile kamen vor, wie auch kupferne Dolche. — Der Hammer war als Waffe wie als Werkzeug verbreitet, ist aber nicht immer von Axt und Beil zu unterscheiden. Es haben sich überall in Europa als Zeugen der Urzeit zahlreiche Steinhammer gefunden, teils roh, teils sorgfältig gearbeitet.

Die Keule war wahrscheinlich auch eine urarische Waffe, obgleich keine sprachlichen Zeugnisse dafür vorliegen. Aber Heroen der Vorzeit und Götter, wie Indra, Mithra, Herakles u. a. werden gern mit ihr ausgestattet. Auch führen sie die vielleicht germanischen Hilfsvölker auf der Trajanssäule, und bei den Litauern war sie noch zur Zeit des Tacitus eine ganz gewöhnliche Waffe. Keulen aus Eichenholz haben sich in den Pfahlbauten gefunden, sonst auch noch steinerne Aufsätze zu keulen-

artigen Waffen. — Ebenso war wohl auch die Schleuder urarisch, obwohl eine sprachliche Gleichung fehlt. Sie findet sich seit ältester Zeit bei den Indern, Iraniern, Griechen, Römern, Kelten und Germanen. Steine, die die Urgeschichtsforscher für Schleudersteine erklären, sind aus der europäischen Steinzeit in Menge vorhanden.

Zum Schutz besaßen die alten Arier vielleicht schon Schilde, aus Holz, Flechtwerk oder Leder hergestellt. Doch ist das nicht sicher, und aus sehr alten Perioden nichts erhalten. Helm und Panzer waren ihnen jedenfalls unbekannt [1].

Die Wohnungen der urzeitlichen Arier waren zum Teil unterirdisch oder halbunterirdisch. Für diese Annahme sprechen schon gewisse Tatsachen der Sprachgeschichte, da einige Wörter für „Haus" in den arischen Sprachen aus Wörtern für Graben oder Grube hervorgegangen sind. Aber wir haben überdies ganz bestimmte historische Nachrichten über derartige Wohnungen bei gewissen arischen Völkern, z. B. den Phrygern, Skythen, Armeniern, ja selbst den Griechen und Germanen [2]. Die Prähistorie weiß von solchen Wohnungen in Europa. Dahin gehören namentlich die sog. Mardellen oder Trichtergruben, die sich in Deutschland, namentlich Südbayern, in der Schweiz, Frankreich und England finden.

„Es sind kesselartige Ausbuchtungen mit einer Tiefe von 2—4 und einem Durchmesser von 11—15 Meter, die als Unterbau menschlicher Wohnungen dienten, und über denen man sich wahrscheinlich noch eine rundliche Hütte aus Reisig und Lehm zu denken hat" (Schrader, Reallex., S. 877). Bei Lengyel in Ungarn fanden sich unterirdische, in den festen Löß eingegrabene Wohnungen, die aus dem Ende der Steinzeit stammen, wie aus

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Waffen".

[2] Solche Wohnungen der Phryger schildert Vitruv, De architect. II, 1, 5; von den *οἰκίαι κατάγειοι* der Armenier erzählt Xenophon, Anab. IV, 5, 25; von den Skythen sagt Vergil, Georg. III, 376, daß sie „ipsi in defossis specubus secura sub alta otia agunt terra"; über unterirdische Wohnungen der Griechen (*γύπαι, γυπάρια* u. dgl.), vgl. J. v. Müller, Privataltertümer [2], S. 8; von den Isländern behauptet Adam von Bremen (IV, 35), daß sie „in subterraneis habitant speluncis". (Vgl. Schrader, S. 876 ff. 796.)

den Beigaben der daneben liegenden Gräber u. a. m. geschlossen werden darf (s. ebenda, S. 878).

Aber die Arier der Urzeit hatten auch schon einfache Häuser oder Hütten, die ganz über der Erde, mit Wänden aus Holz, Flechtwerk und Lehm errichtet, gezimmert oder geflochten waren. Steinbau kannten sie nicht (s. Schrader a. a. O., S. 530). Diese Häuser waren mit Dächern aus Stroh, Schilf oder Rohr versehen und wahrscheinlich auch mit einem offenen Vorhaus, welches durch das auf Pfosten ruhende vorspringende Dach gebildet wurde. Die Haustür bestand aus Flechtwerk oder Brettern, war einzuhängen oder vorzusetzen und wurde durch einen riegelartigen Stab verschlossen. Sie stand als Lichtöffnung meist offen. Das Innere des Hauses bildete einen einzigen Raum, Wohn- und Schlafraum zugleich, der von einer Wand zur anderen, und von der Diele bis zum Dachfirst reichte. In der Mitte befand sich der Herd, ursprünglich eine einfache Feuergrube, die zum Kochen, Rösten und Backen diente, dem Hausraum Wärme und Licht spendete. Fenster und Öfen waren nicht vorhanden. Als einziges Fenster diente, außer der Tür, die Öffnung in dem Dach, durch die der Rauch hinauszog. Tische und Stühle u. dgl. Hausrat gab es nicht. Man saß oder lag auf der Streu des Bodens oder auch auf Fellen und aß aus den irdenen Töpfen.

Man errichtete die Häuser einfach auf dem Erdboden, ohne Fundamente, doch gab es auch sog. Pfahlbauten, namentlich in der Schweiz, in Süddeutschland und Österreich, auch in Mecklenburg, Pommern, Ostpreußen. Herodot V, 16 berichtet von den im See Prasias auf Pfählen wohnenden Päoniern, einem zweifellos arischen (thrakischen) Volke (Schrader a. a. O., S. 342). Die Schilderung der Bauten und ihrer Bewohner stimmt ganz zu den Schweizer Pfahlbauten und Pfahlbauern. Solche Pfahlbauten wurden in Seen und Flüssen, aber auch auf dem festen Lande angelegt. Auf dem letzteren wurde dadurch der Fußboden trocken gelegt, man schützte sich vor Mäusen, Ratten und dem Überfall mancher wilder Tiere.

Schon in der Urzeit war das arische Haus von einem hofartigen, eingefriedigten Raume umgeben, von welchem wahrschein-

lich der Begriff des Eigentums an Grund und Boden ausgegangen ist (Schrader a. a. O., S. 263. 264). Die Vorratsräume waren ursprünglich wohl unterirdisch angelegt, wie Tacitus das bei den Germanen schildert (Germania Kap. 16). Das Vieh wurde zwar im allgemeinen im Freien, in Hürden, gehalten, doch bei harter Kälte wohl auch in die menschlichen Wohnungen hereingenommen, wie Xenophon das bei den Armeniern fand (Anab. IV, 5, 25), Johannes Lasicius bei den Litauern, und wie es auch Adam von Bremen von den Isländern berichtet (vgl. Schrader a. a. O., S. 796).

In Zeiten der Gefahr flüchtete man sich wohl in befestigte Plätze, für welche wir eine übereinstimmende Bezeichnung im sanskritischen pur „Burg, Stadt", griechisch *πόλις*, litauisch pilis „Schloß" erhalten haben. Das waren die „Städte" der Urzeit, in Wirklichkeit aber keine Städte, sondern vielmehr Volksburgen, durch Erdaufwürfe, Palissaden und Gräben geschützte Plätze, die meist auf Anhöhen gelegen waren und schon wegen ihres relativ geringen Umfanges nicht dazu geeignet, daß man auf ihnen die Wohnhäuser der Bevölkerung hätte errichten können. Die Slaven nennen solche Anlagen gorod, grad, gorodischtsche, die Kelten — dûnum, die Germanen Burg. Hier konnte man sich mit Hab und Gut im gegebenen Falle bergen und verteidigen. Reste solcher uralter Volksburgen sind in manchen Gegenden in großer Anzahl erhalten [1].

Unter den Geräten der arischen Urzeit sind vor allem die Tongefäße wichtig, welche die paläolithische Zeit noch nicht kannte, die neolithische aber in großer Menge hervorgebracht hat. Diese Tongefäße waren ohne Töpferscheibe und Töpferofen mit Hilfe einer einfachen Töpferkunst ganz primitiv hergestellt; dieselben waren aber schon, wie die neolithischen Funde zeigen, mit allerlei Ornamenten geziert. Interessant ist dabei, daß die steinzeitliche Gefäßdekoration in Europa einen einheitlichen Stil auf-

---

[1] Ich kenne sie aus eigener Anschauung von meiner baltischen Heimat her, einem uralten Siedelungsgebiete des litauisch-lettischen Stammes der Arier. Auf russischem Boden kennt man sie unter dem Namen Gorodischtsche.

weist, der sich durchaus in geometrischen Formen bewegt, während der entsprechende Stil in den alten Kulturländern am Euphrat und Tigris seine Bestandteile „aus der organischen Welt, insbesondere aus der Welt der Pflanzen nimmt, wodurch beide in einem entschiedenen und deutlich erkennbaren Gegensatze stehen" (Much a. a. O., S. 63). Insbesondere scheint die anmutige Dekoration der Spirale, wie Much gezeigt hat, ebenso wie der Bernsteinschmuck, ein charakteristisches Eigentum der alten Arier gewesen zu sein (a. a. O., S. 65—116). Die urzeitlichen Tongefäße hatten verschiedene Formen, so daß man neben Töpfen auch schon von Krügen, Bechern, Schalen, Schüsseln u. dgl. m. aus Ton reden kann, neben denen gewiß auch Holzgefäße benutzt wurden. Von den Funden abgesehen, beweisen uns schon zahlreiche sprachliche Gleichungen, daß bereits in der Urzeit allerlei verschiedene Gefäßarten vorhanden waren [1].

Unter den Werkzeugen der Urzeit nenne ich vor allem Messer, Hammer, Axt und Beil, Schleifstein, Ahle oder Pfriemen und Nadel. „Im allgemeinen läßt sich, soweit man das bis jetzt vorliegende Material übersehen kann, die Regel aufstellen, daß diejenigen Werkzeuge und Geräte, für die indogermanische Gleichungen bestehen, auch in den Funden der jüngeren Steinzeit nachweisbar oder in dieser Epoche mit Sicherheit vorauszusetzen sind, daß hingegen Werkzeuge wie z. B. die Schere oder Zange, welche erst auf viel späteren Kulturstufen auftreten, auch in ihrer Terminologie über die Einzelsprachen hinausgehender Übereinstimmungen entbehren" (Schrader, Reallexikon, S. 953).

Die in der Urzeit geübten Handwerke und Künste erforderten manche Werkzeuge, die uns nur zum Teil erhalten sein können, weil sie zum anderen Teile aus Holz waren.

Die Bearbeitung der Felle wurde wohl mit Schabmesser, Pfriem oder Ahle (sanskritisch ârâ = Ahle) geleistet. Zu der

[1] Ursprünglich wurden oftmals die Schädel von Feinden als Trinkgefäße benutzt, was auch in historischen Zeiten bekanntlich noch vorkommt. Darauf beruht es wohl, daß sich oft die Bezeichnungen für Kopf, Schädel und Gefäß decken oder sich doch nahe liegen; vgl. Schrader, Reallexikon, S. 277. 278.

wichtigen Kunst des Spinnens bediente man sich der tönernen Spinnwirtel, die vielfach unter den neolithischen Funden erscheinen. Der Begriff des Spinnens geht, wie die Sprache uns zeigt, auf die Begriffe des Drehens und Flechtens zurück [1]. Die nicht minder wichtige Kunst des Webens ist uns durch zwei urarische Sprachwurzeln bezeugt. Es ist deutlich, daß das Weben aus dem älteren Flechten entstanden ist. Man benutzte dazu einen wohl noch ziemlich primitiven Webstuhl aus Holz, der offenbar wegen dieses Materials unter den neolithischen Funden nicht auftritt und nicht auftreten konnte.

Eine wichtige Kunst war auch die des Wagenbaus, die uns für die arische Urzeit aufs beste durch eine ganze Reihe urverwandter Bezeichnungen für Achse, Deichsel, Felge, Joch, Zaum und Zügel, Lünse, Nabe und Rad bezeugt ist (vgl. Schrader a. a. O., S. 929). Da der urarische Wagen ganz aus Holz war, sind uns aus neolithischer Zeit keine Reste erhalten. Erst aus der Bronze- und Eisenzeit liegen Wagenräder und ganze Wagen vor. Gezogen wurde der Wagen in der Urzeit wahrscheinlich teils vom Rinde, teils auch schon vom Pferde. Das Rind war vermutlich das älteste Zugtier. Das leuchtet noch aus manchen Sitten späterer Zeiten hervor. So weist V. Hehn mit Recht darauf hin, daß bei religiösen und politischen Feierlichkeiten der Ochsenwagen als Rest uralter Tradition in einer im übrigen veränderten Zeit auftritt. So ist der Ochsenwagen der merowingischen Könige, der mit Ochsen bespannte Wagen der argivischen Herapriesterin bei Herodot, der von Kühen gezogene Wagen der germanischen Göttin Nerthus bei Tacitus zu beurteilen (Kulturpflanzen und Haustiere, 6. Aufl., S. 38 ff.). Doch wurde aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der Urzeit auch das Pferd zum Ziehen des Wagens benutzt [2].

Auch der Bootbau war den Ariern schon in der Urzeit wohlbekannt, wie die Übereinstimmung der Ausdrücke sanskritisch nâus, griechisch ναῦς, lateinisch navis, irisch nói, altnordisch nór u. a. m. deutlich bezeugt. Doch bestanden die Boote der

---

[1] Vgl. das sprachliche Material bei Schrader, Reallexikon, S. 788.

[2] Vgl. oben S. 237.

Urzeit wohl einfach nur in ausgehöhlten Baumstämmen. Das folgert Schrader schon aus ihrer ältesten Beschaffenheit bei den Einzelvölkern, z. B. Germanen und Slaven. Er vermutet, daß das Wort nâus ursprünglich auch nichts als „ausgehöhlter Baumstamm“ bedeutet habe[1].

Der Handel der arischen Urzeit war natürlich nur Tauschhandel. Er wurde wohl hauptsächlich unter den Ariern selbst, aber doch auch schon mit fremden Stämmen und Völkern betrieben. So wanderte der nordische Bernstein schon in neolithischer Zeit über weite Länderstrecken hin, so wanderten Nephrit und Jadeit, zum Schmuck gebrauchte Muscheln, mancherlei Artefakte u. a. m. Thüringen tauschte z. B. Tonwaren und gewisse Steinartefakte gegen Feuersteinwaren von Rügen ein u. dgl. m.[2] Als Wertmesser galt, wie wir schon gesehen haben, das Vieh. Daß eine indirekte Beziehung bis nach Babylon hin vorlag, macht, wie wir auch bereits gesehen, die im Zahlensystem hier und da hervortretende, das dezimale System durchbrechende sexagesimale Zählmethode wahrscheinlich; ebenso vielleicht das Kupfer und die Kupferbeile der Urzeit durch ihre resp. Namen. Das dezimale Zahlensystem der Arier ging schon in der Urzeit jedenfalls bis Tausend, was immerhin auch schon für einen gewissen Grad geistiger Kultur spricht.

Die Zeiteinteilung der Urzeit war eine sehr einfache und primitive. Die Arier teilten das Jahr in zwei Hälften oder Jahreszeiten: Sommer und Winter. Der Frühling, für den sie schon einen eigenen Namen hatten, war ihnen nicht eine besondere Jahreszeit, sondern nur des Sommers Anfang. Man zählte nach Wintern und Sommern. Zeitmesser war ihnen der Mond, was schon sein alter Name, von Wurzel mâ „messen“, andeutet[3].

---

[1] Diese Bedeutung scheint noch tatsächlich in norwegischen Dialekten erhalten zu sein, in den Worten nô, nû; vgl. Noreen, Abriß der urgermanischen Lautlehre, S. 168; Schrader, Reallexikon, S. 711.

[2] A. Goetze in seinem Aufsatz über neolithischen Handel, Festschrift für Bastian, S. 339 ff. Schrader a. a. O., S. 328.

[3] Sanskr. mâs, mâsa „Mond“ und „Monat“; zendisch mâoṅh, mâoṅha; griechisch μήνη, gotisch mêna, litauisch ménû usw.

Nach dem Umlauf des Mondes wurden „Monate" unterschieden, deren Namen nichts anderes als „Mond" bedeutet, die aber in den jährlichen Umlauf der Sonne noch nicht eingegliedert wurden und keine besonderen, schon feststehenden Namen hatten. Jeder Monat zerfiel in zwei Hälften, Neumond und Vollmond; und da der Mond nur Nachts sichtbar ist, wurde nach Nächten, nicht nach Tagen gerechnet. Später kam, von Babylon ausgehend, eine vervollkommnete Zeiteinteilung auch zu den Ariern. „In der indogermanischen Urzeit aber lief die Rechnung nach natürlichen Monaten ohne Verbindung neben und unausgeglichen mit der Zählung nach Wintern und Sommern her[1]" (Schrader a. a. O., S. 548). Unter „Jahr" verstanden die alten Arier nach alledem „lediglich ein Witterungsjahr, d. h. die Zusammenfassung von Winter und Sommer" (Schrader a. a. O., S. 393). Das ist auch für die Religion, resp. den Kult, nicht ohne Bedeutung, wie im Verlaufe der Untersuchung deutlich hervortreten wird.

Die Familienverhältnisse der arischen Urzeit lassen sich jetzt mit voller Klarheit erkennen, dank den zahlreichen auf diesen Gegenstand gerichteten Untersuchungen. Wir finden hier — um es gleich in Kürze zu sagen — den Typus der agnatisch geordneten Großfamilie, unter der Leitung eines mit großer Machtvollkommenheit über die Seinigen versehenen Pater familias dem es auch freisteht, sich mehr als ein Weib zuzugesellen.

Man hat eine Zeitlang, als das Mutterrecht sozusagen Mode war, viel von ursprünglich mutterrechtlichen Verhältnissen auch bei den Ariern geredet, und insbesondere Dargun hat sich

---

[1] Die natürlichen Monate, die echten Mondmonate sind kürzer als die mit Rücksicht auf den Sonnenlauf späterhin festgesetzten; sie dauern nämlich nur 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten, 3 Sekunden. So erklärt es sich, daß in ältester Zeit die Schwangerschaft auf 10 Monate angegeben wurde, resp. die Geburt in den 10. Monat fiel. So heißt es z. B. im Rigveda 10, 184, 3 taṃ te garbhaṃ havâmahe daçame mâsi sûtave. „Um diese Frucht bitten wir dich, daß sie geboren werde im zehnten Mond." Ein zur Geburt reifes Kind wird im Rigveda daçamâsya, d. h. ein zehnmonatliches genannt. Ebenso tritt nach dem Avesta die Geburt im zehnten Monat ein, und die gleiche Rechnung begegnet uns bei Herodot VI, 69 und bei den Römern in den zwölf Tafeln.

Mühe gegeben, Reste und Spuren derselben bei den arischen Völkern nachzuweisen. Manches schien in der Tat dahin zu deuten, doch einer schärferen Kritik hielten alle diese Dinge nicht stand [1], und man darf es gegenwärtig mit Bestimmtheit aussprechen: Die Arier lebten schon in der Urzeit in streng vaterrechtlich organisierten Verhältnissen. Das beweisen uns vor allem die von B. Delbrück und O. Schrader eingehend und scharfsinnig untersuchten Verwandtschaftsnamen der Arier [2].

Die Namen für Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder und Schwester gehören bekanntlich zu den festesten und sichersten Übereinstimmungen der arischen Sprachen, und schon darin liegt mehr, als man bei oberflächlicher Betrachtung meinen könnte. Jedenfalls war das arische Urvolk weit entfernt von jenen Kulturzuständen, wie man sie insbesondere zur Erklärung des eigentümlichen Mutterrechts oder Matriarchats in weiten Kreisen jetzt für die ursprünglichen angenommen hat: wo nämlich der Geschlechtsverkehr ein ganz freier war und darum, bei völliger Unsicherheit der Vaterschaft, das Kind nur als Kind der Mutter galt. Wichtiger ist hier aber das Folgende. Wir sehen aus den altarischen Verwandtschaftsnamen, daß die Frau bei ihrer Verheiratung aus ihrer Familie ausschied und in diejenige des Mannes eintrat, daß sie zu den Verwandten des Mannes in ein nahes verwandtschaftliches Verhältnis tritt, während dasselbe von dem Manne gegenüber den Verwandten seiner Frau nicht gesagt werden kann. Es ist ein wichtiges und interessantes Faktum, daß sich nur für die Bezeichnung der Verschwägerung der Frau mit den Verwandten des Mannes, nicht aber für die des Mannes mit den Verwandten der Frau übereinstimmende urarische Worte nachweisen lassen. Wir haben ein Wort für Schwiegertochter (snushâ, *νυός*, nurus, Schnur usw.), dagegen keines für Schwiegersohn! Das urarische Wort für Schwiegervater (çvaçura, *ἑκυρός*,

---

[1] Vgl. darüber B. Delbrück, Das Mutterrecht bei den Indogermanen, Preußische Jahrbücher, Bd. LXXIX, Heft 1, S. 14 ff.

[2] Vgl. namentlich B. Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde, Leipzig 1889 (Abhandl. d. königl. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Klasse XI, 5).

socer, Schwäher) ebenso wie das für Schwiegermutter (çvaçrû, *ἑκυρά*, socrus usw.) bezeichnen beide, wie sich zeigen läßt, ursprünglich nur den Vater und die Mutter des Mannes, nicht auch (wie bei uns) den Vater und die Mutter der Frau. Wir haben ein urarisches Wort für den Bruder des Mannes, den Schwager (sanskr. devar usw.), nicht aber für den Bruder der Frau; ein altarisches Wort für die Schwester des Mannes, die Schwägerin (*γάλως*, glôs usw.), nicht für die Schwester der Frau! Ebenso haben wir ein altarisches Wort zur Bezeichnung der Frauen von Brüdern des Gatten (sanskr. yâtaras, griech. *εἰνάτερες*, lat. janitrices usw.), nicht der Frauen von Brüdern der Frau! Also die Bezeichnungen Schwiegervater, Schwiegermutter, Schwager, Schwägerin sind in der Urzeit sozusagen nur für die Frau vorhanden, während sie bei uns längst doppelte Bedeutung haben und gleichsam nach zwei Richtungen orientiert sind, auf den Mann wie auf die Frau. Das alles aber beweist ganz klar einen rein vaterrechtlichen Zustand für die indogermanische Urzeit. Die Frau wird ein Glied der Familie des Mannes, während die Familie der Frau zu dem Manne überhaupt nicht in einem Verhältnis der Verwandtschaft, sondern nur allenfalls in einem solchen der Freundschaft steht.

Ein weiteres wichtiges Resultat der vergleichenden Forschung besteht darin, daß wir für die arische Urzeit den Typus der Großfamilie [1], der Hausgemeinschaft oder joint family als den herrschenden ansetzen dürfen.

Bei mehreren arischen Völkern, so bei den Indern, Griechen und Germanen, finden wir allerdings schon in der ältesten Zeit den Zustand, „daß der Sohn mit seiner Verheiratung aus dem väterlichen Hause austritt, ein eigenes Herdfeuer entzündet und ein neues Heim gründet“ [2], — also dasjenige, was E. Grosse die Sonderfamilie nennt. Dennoch erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß dies schon eine jüngere Entwicklung ist und daß wir

---

[1] Großfamilie im Gegensatz zur Sonderfamilie, nach der Terminologie von E. Grosse; vgl. Schrader, Reallexikon, S. 218ff.

[2] Vgl. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl., S. 568; Reallexikon, S. 118.

für die arische Familie der Urzeit einen anderen Typus als den herrschenden vorauszusetzen haben, der uns vielfach bei arischen Völkern, bis in die Gegenwart hinein, entgegentritt, — nämlich den der vereinigten Familie, der Großfamilie, wie er namentlich in der joint family bei den Hindus, bei den Armeniern, in dem irischen sept und in der slavischen „Hausgemeinschaft" oder Zadruga vorliegt und sich auch bei den Letten noch nachweisen läßt [1]. Bei dieser Einrichtung bleiben die Söhne auch nach der Verheiratung im Hause oder auf dem Besitz des Vaters wohnen und bilden mit ihm eine Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft, deren Kopfzahl unter Umständen stark anschwellen kann.

Als charakteristisches Beispiel führe ich die Schilderung der armenischen Hausgemeinschaft an, wie sie Dr. Barchudarian [2] gegeben hat: „Das Haus bildet eine festgeschlossene Gemeinschaft, und zwar wird diese nicht dadurch gelöst, daß die Söhne heiraten und ein eigenes Haus gründen. Vielmehr geht die absolute Herrschaft des Haushalters fort auf die von den Söhnen und Enkeln gegründeten Familien. Alles lebt zusammen nach dem keinen Widerspruch duldenden Willen des Hausherrn. Die Verfügungen desselben sind unwidersprechlich. Was die Söhne erwerben, kommt in die gemeinsame Kasse, aus der die zum Haus gehörigen Frauen ernährt werden. Es gilt noch ganz der Satz, daß die Mädchen keine Mitgift erhalten; sie werden mit Kleidern und Schmuck ausgestattet. Sie treten durch die Verheiratung aus dem Hause aus. Stirbt der Hausherr, so wird der älteste Sohn der Beherrscher des Hauswesens, und so noch ferner in der dritten Generation."

Bei den russischen Bauern ist es noch jetzt eine weit verbreitete Sitte, daß die Söhne, falls sie heiraten, mit ihren Frauen in dem

[1] Über die Letten vgl. A. C. Winter, Lettische Totenklagen, im Globus, Bd. LXXXII, Nr. 23, S. 372, Anm. 29 (18. Dez. 1902): „Der Bauerhof war gemeinsamer Familienbesitz; in ihn führten die erwachsenen Söhne ihre Frauen, die Töchter dagegen wurden nach auswärts verheiratet. Doch gab es Verhältnisse, die das entgegengesetzte Verfahren erforderlich machten."

[2] Bei Leist, Altarisches Jus civile I, 497; Schrader, Reallexikon, S. 219.

Hause des Vaters zusammen wohnen und eine große gemeinsame Hausgenossenschaft bilden, welcher der Alte vorsteht. Turgenjew hat uns dies in sehr reizvoller Weise geschildert in der ersten Erzählung seiner „Memoiren eines Jägers", — Chor und Kalinitsch. Der alte Chor lebt da mit seinen sieben Söhnen, die alle bis auf einen schon verheiratet sind, zusammen [1]. Diese patriarchalische Einrichtung findet sich in größerem Umfange noch bei den Südslaven in der Institution der Zadruga oder Domaćina, der „Hausgemeinschaft", an deren Spitze der Domaćin oder Hausverweser, der verständigste Familienvater, steht. Solch eine Hausgemeinschaft besteht oft aus 60—70 Köpfen, — Blutsverwandte zweiten oder dritten Grades, aber selbstverständlich nur in männlicher Linie. Das Vermögen gehört allen gemeinschaftlich. Die Hausgenossenschaft wohnt vereinigt, doch so, daß das eigentliche Haus, „die Feuerstätte" genannt, allein von dem Hausverweser und seiner Familie bewohnt wird, um welches sich dann in hufeisenförmigem Halbkreis die Wohnungen der übrigen Mitglieder, die nur Schlafkammern sind, herumgruppieren. Die Mahlzeiten werden gemeinsam eingenommen. Die Männer essen zuerst; dann, was übrigbleibt, die Frauen. Diese Einrichtung wird uns lebendig geschildert von F. S. Krauß in seinem Buche „Sitte und Brauch der Südslaven" (Wien 1885) S. 64 ff.

Die entsprechende Einrichtung der indischen Gesamtfamilie oder joint family, die noch gegenwärtig besteht, schildert J. Jolly in seinem wichtigen Buche „Recht und Sitte" S. 76 ff. (in G. Bühlers Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde) eingehend, und zwar auf Grund der alten Gesetzbücher, die er ausgiebig verwertet. Die keltische Hausgemeinschaft, die schon in den altirischen Brehongesetzen nachweisbar ist, hat Maine in seinen Lectures on the early history of institutions p. 79 ff. dargestellt. Bei den Letten wird sie von A. C. Winter nachgewiesen (vgl. oben S. 254). Besonders wichtig aber ist noch der Umstand, daß wir Reste dieser Einrichtung auch bei denjenigen arischen

[1] In den russischen Nordgouvernements, wo die fiskalische Maßregel des Gemeindebesitzes nie Geltung erlangt hat, soll der „Herdhof" (печище) noch bestehen (A. C. Winter, brieflich) — das aber ist die Großfamilie.

Völkern antreffen, die im übrigen schon in Sonderfamilien leben. Dahin gehört die Schilderung der Häuser des Priamos, des Nestor, des Aiolos bei Homer; dahin auch auf römischem Boden die Schilderung des Hauses der Aelier bei Valerius Maximus (IV, 8) und bei Plutarch u. dgl. m. Auch auf germanischem Boden sind zahlreiche Beispiele der Hausgemeinschaft aus späteren Rechtsquellen durch R. Schröder und Brunner nachgewiesen (vgl. Schrader, Reallex., S. 219—220; Sprachvergl. und Urgeschichte S. 569 ff.).

Die Großfamilie erscheint neben der Sonderfamilie durchaus als die ältere Institution, und wenn es auch sehr wohl möglich ist, daß schon in der Urzeit die Sonderfamilie sich hier und da zu entwickeln begann, so werden wir doch wohl mit Sicherheit für jene Zeit die Großfamilie als den herrschenden Typus annehmen dürfen. Gemeinsamer Ahnenkult, gegenseitige Verpflichtung zur Blutrache hielt die Glieder der vereinigten Familien enger zusammen. Das Eigentum war gemeinsam, doch stand dem Pater familias ein unbeschränktes Verfügungsrecht über dasselbe zu.

Der Mann erwarb sich die Frau in der arischen Urzeit in der Regel durch den Kauf, der überall auf der ganzen Erde den älteren und roheren Frauenraub ablöst. Frauenraub pflegt, allmählich absterbend, noch lange neben dem Frauenkauf fortzubestehen, und so war es auch bei den arischen Völkern bis in historische Zeiten hinein. Er fristet endlich noch länger und bis in die Gegenwart eine Art Scheinleben in manchen Hochzeitsbräuchen.

Das Kapitel der altarischen Hochzeitsbräuche ist ein sehr interessantes. Die Vergleichung hat uns gelehrt, daß schon in der Urzeit die Eheschließung als ein wichtiger und feierlicher Akt mit zahlreichen sinnigen und bedeutsamen Bräuchen verbunden war, die zum großen Teil auch bei den benachbarten finnisch-ugrischen Völkern Eingang gefunden haben[1]. Einzelne

[1] Man vergleiche über diesen Gegenstand mein Buch „Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker“, Berlin 1888. Ferner:

dieser Bräuche erscheinen hier und da auch bei anderen Völkern der Erde; nirgends aber begegnet uns die ganze Reihe oder auch nur der größere Teil derselben, außer bei den arischen Völkern und den von ihnen beeinflußten Fenno-Ugriern. Man darf sie darum in ihrer Gesamtheit als einen Sonderbesitz dieser Völker bezeichnen.

Im Mittelpunkte des altarischen Hochzeitsfestes steht die feierliche Sitte, daß Braut und Bräutigam gemeinsam das flammende Feuer des Herdes umwandeln. Meist geschieht das dreimal, und so dürfte es auch in der Urzeit gewesen sein. Bei den Indern werden dabei geröstete Körner als Opfer ins Feuer geworfen. Bei den Römern wird der Altar umwandelt und ein Far-Brot im Hause des Brautvaters im Feuer geopfert, daher die Bezeichnung der römischen Eheschließung als confarreatio. Auch diese Opferspende dürfte alt sein, zumal sich Ähnliches bei den Esten erhalten hat. Bei den Litauern und Germanen führt der Bräutigam die Braut dreimal um das Herdfeuer, ohne daß eine solche Spende erwähnt wird. Die symbolische Bedeutung der Sitte ist klar, da das Herdfeuer den Mittelpunkt des Hauses bildet. Die Heiligkeit dieses Feuers machte den Akt zu einem besonders feierlichen und bedeutsamen. — Dazu treten auch verschiedene Zeremonien mit Wasser, Besprengen, Waschen u. dgl., die zu der Gemeinsamkeit des Feuers noch die des Wassers hinzufügen.

Vor dem Feuerumwandeln findet in Indien die Ergreifung der Hand der Braut durch den Bräutigam statt, das sog. pâṇigrahaṇa. Entsprechendes bei den Römern und Germanen deutet darauf hin, daß auch diese Sitte altarisch sein dürfte. Bei den Römern heißt sie dextrarum conjunctio. Die Gewalt, die der

E. Haas, Die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Gṛihyasûtra (in Webers Indischen Studien, Bd. V, S. 267 ff.); M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛihyasûtra und einigen anderen verwandten Werken (in den Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. phil.-hist. Klasse XL, 1892); A. Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe, Stuttgart 1853; B. W. Leist, Altarisches Jus gentium, ena 1889; O. Schrader, Reallexikon, S. 353 ff.

Mann über das Mädchen erwirbt, heißt bei den Germanen munt, d. h. eigentlich nur die „Hand". Daher der Begriff der Mundschaft.

Zu Roß oder zu Wagen, von Rindern gezogen, wurde die Braut in das neue Heim geführt. Das war die Brautfahrt, die Heimführung oder, wie die alten Germanen sagten, der Brautlauf, — neben dem Feuerumwandeln wohl der wichtigste Akt, nach welchem auch die ganze Hochzeit gewöhnlich benannt wird. Im neuen Heim angelangt, wurde die Braut mit Körnern oder sonstigen Früchten beschüttet, eine symbolische Hindeutung auf die Fruchtbarkeit, die ihrem Schoße gewünscht wird. Man setzt ihr einen Knaben auf den Schoß, um wiederum symbolisch anzudeuten, daß sie männliche Nachkommenschaft zur Welt bringen möge. Bei den Indern muß die Braut auf einen Stein treten, um Kraft dadurch zu erlangen, und da sich diese Sitte auch bei den Esten erhalten hat, so möchte ich sie für altarisch ansehen, obwohl sie sonst bei den Ariern nicht nachweisbar ist. Ein sinniger Brauch ist auch das gemeinsame Genießen einer bestimmten Speise, resp. eines bestimmten Trankes von seiten des Brautpaares. Das finden wir bei den Indern, Griechen, Mazedoniern, Albanesen, bei slavischen und germanischen Stämmen. Auch setzt sich das Brautpaar zusammen auf ein Schaffell und nimmt damit gewissermaßen von der neuen Wohnung gemeinsam Besitz.

Manche der altarischen Hochzeitsbräuche deuten vielleicht oder auch mit Sicherheit zurück auf die uralte Sitte des Frauenraubes. Das ist vielleicht der Fall bei der altarischen Sitte der Verhüllung der Braut mit einem Tuch oder einer Decke, die weit verbreitet ist und in den lateinischen Ausdrücken nubere und nuptiae bedeutsam hervortritt. Das Überwerfen eines Tuches mußte die gewaltsame Entführung eines Mädchens erleichtern. — Sicher deutet auf die Zeit des Frauenraubes das Verrammeln des Brauthauses und überhaupt die feindselige Haltung, welche die Verwandten der Braut scheinbar annehmen, wie sich das bei Russen, Polen, Slaven, Litauern, im Ampezzotal und im französischen Jura erhalten hat. Ebendahin deuten wohl die Sitten,

daß die Braut zuerst vor dem Bräutigam versteckt und verleugnet wird; daß der Bräutigam oder der Freiwerber sie aus dem elterlichen Hause hinaus und später über die Schwelle des neuen Hauses hinein tragen muß; daß die Braut später scheinbar zu entfliehen suchen muß u. dgl. m. Auch der Scherz kommt zu seinem Rechte, z. B. in der alten Sitte, daß man dem Bräutigam in allerlei Verkleidungen eine falsche Braut vorführt u. dgl. m.

Alt ist in der arischen Welt auch das Beschreiten des Ehebettes in Zeugengegenwart, wie wir das bei Indern, Römern, Germanen, Preußen und Litauern kennen; doch läßt sich schwer ausmachen, in welcher Form diese Sitte in der Urzeit geübt ward. Dasselbe ist von der Änderung der Haartracht der jungen Frau zu sagen, die bei den Ariern ebenfalls allgemein üblich ist. Das Mädchen trägt überall das Haar frei; nach der Hochzeit wird es unter ein Netz, ein Tuch oder eine Haube gesteckt. Wie indes die Frau der Urzeit ihr Haar trug, das wissen wir nicht.

Daß Tanz und Gesang das Fest verschönten, wird man als wahrscheinlich voraussetzen dürfen. Wir können aber sogar mit ziemlich viel Wahrscheinlichkeit vermuten, daß in den bei dieser Gelegenheit gesungenen oder rezitierten Liedern die Hochzeit der Sonnenjungfrau oder Sonnentochter eine hervortretende Rolle spielte. Diese himmlische Hochzeit galt den alten Ariern, wie wir später ausführlich darlegen werden, als Prototyp der irdischen Hochzeit. Von dieser Hochzeit der Sonnenjungfrau oder Sonnentochter handelt das große Sûryâlied, das bei der indischen Hochzeit rezitiert wird; von ihr singen die Letten bei ihren Hochzeiten in den Sonnenliedern, die Mannhardt bearbeitet hat. Einen ähnlichen Brauch dürfen wir wohl schon für die arische Urzeit voraussetzen, und erhielt also wohl schon damals die irdische Hochzeit durch das Lichtbild jener himmlischen einen höheren, verklärenden Schimmer, eine Weihe von oben.

Als passende Zeit für die Eheschließung gilt bei den Ariern der wachsende und der volle Mond, während der abnehmende

Mond für gefährlich gilt, aus begreiflichen Gründen. So war es wohl auch schon in der Urzeit.

Da der Mann die Frau gekauft hat, so ist sie sein Eigentum, über das er frei verfügen kann. Ehebruch ihrerseits wird mit dem Tode bestraft, während dies Vergehen für den Mann nicht existiert. Der Mann darf zu der ersten Frau auch noch eine zweite oder dritte sich kaufen oder Kebsweiber halten. Dazu hat er das Recht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß bei den alten Ariern die Polygamie zu Recht bestand, die sich bei allen arischen Völkern, außer den Griechen und Römern, noch historisch nachweisen läßt. Doch ist es wahrscheinlich, daß in praxi nur die reichsten Leute von diesem Rechte Gebrauch machten. Auch galt wohl immer eine Frau als die Hauptfrau, die eigentliche Ehefrau, die Herrin (potnî)[1].

Die Macht des Hausherrn war eine sehr große über die Seinigen. Sie spiegelt sich in dem griechischen Ausdruck δεσπότης wieder, der Despot, — eigentlich nur die Bezeichnung des Hausherrn! Sie zeigt sich auch darin, daß es dem Manne freistand, seine Kinder zu töten oder auszusetzen, wovon namentlich Mädchen gegenüber noch in historischen Zeiten Gebrauch gemacht wurde. Dieser harte Brauch findet sein Gegenstück und seine Ergänzung in dem ebenfalls sicher altarischen Brauch, die alten Leute, wenn sie lästig wurden, eines gewaltsamen Todes sterben zu lassen[2].

Die Toten wurden in der arischen Urzeit noch nicht verbrannt, sondern begraben, resp. unverbrannt in Grabhügeln und Steingräbern beigesetzt. Die Verbrennung der Leichen ist erst später, in der Bronzezeit, aufgekommen, vielleicht von Babylon aus sich verbreitend[3]. Die verwandtschaftlich verbundenen Glieder der Hausgemeinschaften und Sippen hatten wohl schon in der Urzeit ihre gemeinsamen Gräber und Friedhöfe[4].

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Polygamie“.
[2] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Alte Leute“.
[3] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Bestattung“
[4] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „Friedhof“

Mehrere Hausgemeinschaften, die durch Blutsverwandtschaft zusammengehören und einen gemeinsamen Ahnherrn anerkennen, bilden bei den Südslaven zusammen eine bratstvo oder Bruderschaft, mehrere Brüderschaften zusammen einen Stamm (pleme). Der slavischen bratstvo entspricht bei Homer die φρήτρη, bei den Römern die gens, die sich ebenfalls auf einen gemeinsamen Ahnherrn zurückführt, bei den Germanen die Sippe. Solche Sippen oder Brüderschaften, Vereinigungen einer Anzahl blutsverwandter Großfamilien, werden wir wohl auch für die Urzeit mit Sicherheit voraussetzen dürfen. Mehrere Sippen zusammen aber bildeten einen Stamm oder Clan. Die Bedeutung dieses Familien- und Sippenverbandes, aus dem sich so der Stamm, die umfassendste Gemeinschaft des arischen Urvolkes, aufbaut, trat wohl auch damals schon in der Schlacht zutage, wie wir von den alten Deutschen aus Tacitus' Germania Kap. 7 wissen, „daß Gau neben Gau stand und diese wieder nach Verwandtschafts- und Familienkreisen sich ordneten"; wie es bei den mit Indern und Persern nah verwandten Afghanen noch heutzutage der Fall sein soll und wie auch bei Homer in der Ilias 2, 362 Nestor dem Agamemnon das Heer zu ordnen rät „nach Stämmen und Brüderschaften, damit die Brüderschaft der Brüderschaft beistehe, die Stämme den Stämmen".

An der Spitze des Stammes oder Clans stand wahrscheinlich ein Häuptling, Fürst oder Kleinkönig, der im Kriegsfall wohl als Herzog, d. i. als Heerführer waltete, während er im Frieden vor allem die Volksversammlung leitete und eine gewisse richterliche oder schiedsrichterliche Gewalt hatte. Diese Obersten eines Stammes wurden ohne Zweifel von der Volksversammlung gewählt, wie wir das bei fast allen arischen Völkern in der ältesten Zeit finden und wie es sich bei einigen, z. B. den Südslaven, noch bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. Natürlich schließt eine solche Wahl nicht aus, daß gewisse Familien sich besonders zur Geltung bringen und es erreichen, daß die Fürsten vornehmlich aus ihrer Mitte gewählt werden. Eigentliche Erblichkeit der Herrscherwürde ist aber nicht altarisch. Das Volk hat immer die freie Wahl und kann einen untauglichen Herrscher,

wenn es will, auch absetzen. Die Volksversammlung, d. h. wohl die versammelten Familienhäupter, und der frei gewählte Herrscher — das sind die zwei wesentlichen Machtfaktoren des altarischen Stammes [1]. Auch diese Organisation spricht deutlich genug für den freiheitlichen Sinn des altarischen Volkes.

Das Recht der arischen Urzeit war selbstverständlich nur Gewohnheitsrecht. Es stand noch auf ziemlich primitiver Stufe. Die Ahndung der meisten Verbrechen war der Selbsthilfe oder Rache der geschädigten Person, Familie oder Sippe überlassen, und die Blutrache spielte in jener Zeit ohne Zweifel eine gewaltige Rolle. Für besondere Fälle aber gab es auch damals schon ohne Zweifel ein öffentliches Gerichtsverfahren. Das Stammesoberhaupt im Verein mit der Volksversammlung bildete das Gericht. Eid und Gottesurteil machten neben der Zeugenvernehmung die Hauptstücke des Verfahrens aus. Feuer- und Wasserordale und die Probe des geweihten Bissens — letztere speziell bei Diebstahl angewandt — dürfen wir wohl mit Bestimmtheit für die Urzeit ansetzen; vielleicht auch den Zweikampf vor Gericht. Vor das Volksgericht unter Vorsitz des Fürsten kamen wahrscheinlich vor allem die Verbrechen, welche die Gesamtheit des Stammes schädigten, wie Stammesverrat u. dgl. m., im wesentlichen wohl dasjenige, was der Grieche als *ἄγος* bezeichnet [2]. Tod oder, im Falle der Flucht des Verbrechers, Verbannung war dafür wohl die einzige Strafe. Es mögen auch Streitigkeiten der einzelnen Großfamilien und Sippen untereinander hier zum schiedsrichterlichen Austrag gekommen sein und mag das Stammesoberhaupt auch sonst noch in gewissen Fällen als Schiedsrichter gewaltet haben. Doch herrschte im übrigen noch in weitestem Umfang die Selbsthilfe und Rache der Geschädigten vor. Mord, Raub,

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon unter „König". Das altarische Wort für diese Stammeshäupter und Herzöge ist uns wohl im sanskritischen râjan „der König", im lat. rex, im altgallischen rîx (am Schlusse von Eigennamen), im irischen rí erhalten; aus dem Keltischen kam es auch zu den Germanen und bildet den Schluß unserer Namen Heinrich, Friedrich, Dietrich u. dgl. m.

[2] Vgl. Schrader unter „Verbrechen"; das entsprechende Sanskritwort âgas bedeutet einfach Verbrechen, Unrecht.

Körperverletzung, Notzucht, Ehebruch, Diebstahl u. a. m. wurde auf diesem Wege geahndet. Die verletzte Familie oder Sippe rächte sich auf blutige Weise und in bestimmter Reihenfolge waren alle Glieder derselben im gegebenen Falle zu solcher Rache verpflichtet[1], wenn nicht vorher auf dem Wege des Ausgleichs, durch eine bestimmte Zahlung, das Wergeld, das Verbrechen ausreichend gesühnt war. Daß das Wergeld für einen getöteten freien Arier in der Urzeit wahrscheinlich 100 Kühe betrug, ist schon früher erwähnt worden. Bei Diebstahl und Ehebruch scheint die Tötung des Schuldigen, wenn er auf frischer Tat ertappt wurde, für Recht gegolten und keine Blutrache seitens der Seinigen hervorgerufen zu haben. Das galt für den Diebstahl namentlich dann, wenn er bei Nacht ausgeübt wurde und der Dieb sich womöglich noch zur Wehre setzte. Übereinstimmende Bräuche mehrerer arischer Völker machen es nicht unwahrscheinlich, daß bei Verdacht des Diebstahls dem Geschädigten eine Art Haussuchung erlaubt war. Er durfte nackt oder leicht bekleidet mit einem oder mehreren Zeugen in das Haus des Beschuldigten eindringen, um dort nach dem gestohlenen Gut zu suchen (vgl. Schrader, Reallexikon unter „Diebstahl"). Für „stehlen", „Dieb", „Diebstahl" u. dgl. haben wir zweifellos urverwandte Worte. Der Eigentumsbegriff fehlte also nicht, er war aber nicht eigentlich ein persönlicher. Das Eigentum jeder Großfamilie war ein gemeinsames und stand dem Hausherrn oder Pater familias ein unbeschränktes Verwaltungsrecht über dasselbe zu. Grund und Boden war gemeinsames Eigentum der Sippe oder des Stammes und wurde die Benutzung desselben seitens der einzelnen Familien wohl von der Volksversammlung geregelt. Wenn die Großfamilie so stark anwuchs, daß eine Teilung notwendig wurde, wird auch eine Teilung des gemeinsamen Eigentums eingetreten sein, doch wissen wir nichts Näheres darüber, wie es dabei zuging. Die

---

[1] Wir finden die Blutrache noch erhalten bei den alten Persern des Avesta, den alten Griechen, Germanen und Slaven; sie lebt noch in der Gegenwart fort bei den Afghanen, Albanesen und einigen slavischen Völkern. Bei Indern und Römern haben sich wenigstens einige Spuren erhalten (s. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl., S. 580).

wesentlichsten Züge des Familienrechts haben wir schon früher angedeutet: vor allem die große Machtvollkommenheit des Pater familias nicht nur über das Eigentum, sondern auch über das Leben der Seinigen. Leben und Tod der Kinder und der Frauen lag in seiner Hand. Er konnte ihm unbequeme Kinder aussetzen oder töten, die Frau, wenn sie ihm untreu war, umbringen. In Ausnahmefällen, insbesondere bei Fürsten und Vornehmen, kam es wohl auch schon in der arischen Urzeit vor, daß die Frau beim Tode des Mannes freiwillig in den Tod ging oder sich töten lassen mußte, um dann mit ihm begraben zu werden und ihm ins Jenseits zu folgen.

Als die hervorragendsten Spiele der arischen Urzeit dürfen wohl Wettrennen, Waffentanz, mimische Darbietungen und das Würfelspiel gelten. Von den ersteren, die in enger Verbindung mit den kultlichen Festen stehen, werden wir weiter unten, in den späteren Bänden dieses Werkes, ausführlich zu reden haben. Des Würfelspieles haben wir bereits oben gedacht. Es wurde, wie wir gesehen haben, bei den Indern und bei den Germanen schon in der ältesten Zeit mit einer Leidenschaft betrieben, die vielfach verheerend und zerstörend wirkte. Daß aber das Würfelspiel schon ein Spiel der arischen Urzeit war, wird außer durch das Zeugnis der Inder und Germanen noch durch merkwürdige sprachliche Tatsachen sicher gestellt, — vor allem durch die Übereinstimmung von dem sanskritischen Worte aksha „der Würfel“ mit lateinischem alea (aus axlea) „Würfelspiel“. Dazu kommt noch, daß das sanskritische glahate „er würfelt“ offenbar mit dem angelsächsischen plege, englischem play verwandt ist (vgl. Schrader, Reallexikon, S. 785). Sehr merkwürdig ist endlich noch die Übereinstimmung in der Bezeichnung des schlechtesten Wurfes als „der Hund“, bei den Römern als canis, bei den Griechen als *κύων*, bei den Indern als çvan, wie man aus der Bezeichnung des geübten, glücklichen Spielers als çvaghnin sieht, das heißt eigentlich soviel wie „Hundetöter“ und bezeichnet hier einen, der die schlechten Würfe, die sog. „Hunde“, zu vermeiden, zunichte zu machen weiß. Damit hängt auch wahrscheinlich unsere deutsche Redensart „auf

den Hund kommen“ zusammen (vgl. darüber W. Schulze, Kuhns Zeitschrift XXVII, S. 604; Schrader, Reallexikon, S. 785).

Dies flüchtige Bild der urzeitlich-arischen Kultur ließe sich noch durch manche einzelne Züge vervollständigen, doch hat uns die Zeichnung desselben bereits so lange aufgehalten, daß wir uns mit dem bisherigen begnügen müssen. Wer sich über das interessante Forschungsgebiet näher zu orientieren wünscht, findet an Schraders Reallexikon und der reichen dort verzeichneten Literatur kundige Wegweiser.

ALLGEMEINES ÜBER DIE RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DER ARISCHEN URZEIT.

Es ist nicht meine Absicht, hier schon jetzt, gleichsam im voraus, eine allgemeine Charakteristik der altarischen Religion zu bieten. Da der Gegenstand ein noch wenig erforschter ist, da das ganze Gebiet erst allmählich aufgehellt und gewissermaßen erobert werden muß, dürfte eine solche zusammenfassende Schilderung wohl eher zum Schluß als zu Anfang unserer Untersuchung am Platze sein. Indessen werden einige allgemeine Bemerkungen und Betrachtungen über den Gegenstand sich hier doch nicht umgehen lassen. Teils gibt uns die Veranlassung dazu unsere bisherige Untersuchung — denn im Verlaufe derselben ist einiges hervorgetreten, was zu allgemeinen Schlüssen auf die religiösen Vorstellungen der arischen Urzeit berechtigt; teils bietet uns die Sprache ein Material, das in derselben Richtung zu verwerten ist — vor allem die allgemeinen Bezeichnungen der arischen Völker für den Begriff Gott, Geist, Dämon, und was damit zusammenhängt. Eine kurze Umschau über alle diese Dinge wird der speziellen Untersuchung passenderweise vorausgehen müssen.

Zunächst das Allgemeinste: Daß die Arier schon in der Urzeit ihre besondere Religion besaßen, daß sie nicht etwa in einem religionslosen Zustande lebten, das dürfen wir mit Bestimmtheit a priori voraussetzen, nachdem wir die Religion als ein Universalphänomen der Menschheit kennen gelernt haben, das, soviel wir wissen, keinem einzigen Volke der Erde völlig abgeht, auf welcher

Stufe der Kultur dasselbe sich auch befinden möge. Wenn wir dies gleich zu Anfang als erste Voraussetzung ausdrücklich hervorheben, so mag das manchem unnütz, weil selbstverständlich, erscheinen; in der Tat aber ist von einem so gelehrten und scharfsinnigen Forscher wie Otto Gruppe die totale Religionslosigkeit des arischen Urvolks mit großer Energie behauptet worden. Er stützt sich dabei einerseits auf Sir John Lubbocks Theorie von der völligen Religionslosigkeit einer großen Anzahl von Völkern der Erde; andererseits auf seine eigene Kritik der bisherigen vergleichenden Mythologie, durch welche er die ganze Religion der arischen Urzeit in ein Nichts verflüchtigt und als bloße Täuschung erwiesen zu haben glaubt. Nach Gruppes Meinung beruhte die gesamte vergleichende Mythologie darum auf einer grundfalschen Voraussetzung, weil sie nach etwas suchte, was überhaupt nie vorhanden war, — nämlich nach der Religion der arischen Urzeit. Eben darum hätten ihre Resultate sämtlich hinfällig sein müssen. Indessen unsere Untersuchung hat uns bereits gelehrt, auf wie schwachen Grundlagen Sir John Lubbocks ganze Theorie beruht. Kein Volk der Erde hat sich bei näherer Prüfung als wirklich religionslos erwiesen. Wir müssen daher voraussetzen, daß auch die Arier schon in der Urzeit ihre Religion hatten, — eine Religion, entsprechend der Kulturstufe, auf welcher dieses Volk lebte. Ob und wieweit sich diese Religion durch die vergleichende Forschung der Gegenwart noch feststellen und rekonstruieren läßt, ist eine weitere Frage, auf welche die folgenden Kapitel dieses Buches die Antwort geben sollen. Jedenfalls aber sucht die darauf gerichtete Forschung nicht nach etwas, das nie existiert hat, sondern nach etwas, das ohne allen Zweifel einst vorhanden war. Und es ist a priori nicht gerade wahrscheinlich, daß die Vergleichung, die auf so vielen Kulturgebieten zu schönen Resultaten gelangt ist, nur auf diesem wichtigsten gänzlich resultatlos bleiben möchte. Wir dürfen es wohl auch hier schon aussprechen, daß Gruppes Kritik an manchen und wichtigsten Punkten weit über das Ziel hinaus schießt und einer unbefangenen Prüfung gegenüber nicht Stand hält. Die zahlreichen wirklichen Irrtümer der bisherigen vergleichenden Mytho-

logie sollen uns aber nicht von der Untersuchung überhaupt abschrecken, sondern nur als Warnungstafeln dazu dienen, uns von dem Betreten falscher, in die Irre führender Wege zurückzuhalten. Mit der Verurteilung dieser Forschung in Bausch und Bogen hat Gruppe zweifellos Unrecht gehabt.

Religion ist — wie wir früher gesehen haben — der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen. Von der Religion der arischen Urzeit dürfen wir aber bereits bestimmter behaupten, daß in derselben jene geistigen Wesen oder Mächte, resp. ein Teil derselben, zum mindesten aber eines von ihnen eine klar ausgesprochene Beziehung zu den moralischen Begriffen, Gut und Böse, Recht und Unrecht, hatte; daß der feste Glaube herrschte, eine höhere Macht wache über den Handlungen der Menschen und sorge im gegebenen Falle dafür, daß der Übeltäter die gebührende Strafe erhalte, der Unschuldige aber frei ausgehe. Die Berechtigung zu dieser Behauptung gibt uns die schon früher bemerkte Tatsache, daß für die arische Urzeit eine Anzahl von Gottesgerichten oder Ordalien als sicher nachgewiesen gelten dürfen.

Schon Jakob Grimm, der in den germanischen Ordalien etwas uralt Heidnisches erkannte, das später durch das Christentum geheiligt worden sei, wies auf die übereinstimmenden Bräuche anderer Völker, insbesondere der Urstammverwandten, hin (Deutsche Rechtsaltertümer, S. 909 ff., 933 ff.). Pictet zögerte nicht, in seinen Origines Indo-Européennes 1863 die Ordalien der indogermanischen Urzeit zuzuschreiben, und in diesem Falle hatte er recht. In ähnlicher Weise äußerte sich F. Pfalz in seinem Programm „Die germanischen Ordalien“ (Leipzig 1865). Dieselbe Anschauung finden wir ferner wiederholt, namentlich von Kennern der indischen und persischen Welt, ausgesprochen; so von J. Jolly, dem besten Kenner des indischen Rechts, und Wilhelm Geiger; desgleichen von hervorragenden Vertretern der vergleichenden Rechtskunde wie F. Bernhöft, Kohler u. a. In gründlicher Weise wurde die Frage zuerst behandelt von Adolf Kaegi in

seinem Aufsatz über „Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils“ [1]. Kaegi zeigt uns in eingehender Darlegung, daß die wichtigsten und ursprünglichsten Formen des germanischen Gottesurteils, insbesondere die Feuer- und die Wasserprobe, sich in einer ganzen Reihe der alten indischen Gesetzbücher unzweifelhaft deutlich vorfinden. Der im fränkischen und angelsächsischen Recht geltenden Probe durch Tragen eines glühenden Eisens stellen sich ganz nah entsprechende Proben in den Gesetzbüchern des Yâjñavalkya, Vishṇu und Nârada an die Seite. Auch das Schreiten durchs Feuer kommt bei Germanen und Indern vor. Desgleichen finden wir die im angelsächsischen Recht und im Schwabenspiegel vorliegende Probe mit dem heißen Wasser — eigentlich auch eine Feuerprobe — in den indischen Gesetzbüchern des Nârada und Pitâmaha. Die kalte Wasserprobe, bei welcher das Untersinken als Zeichen der Unschuld gilt, erscheint in allen die Ordalien überhaupt berührenden indischen Gesetzbüchern. Auch für die germanische Probe des geweihten Bissens findet sich Entsprechendes in Indien (vgl. Kaegi a. a. O., S. 55 und oben S. 152 ff.). Über die indischen Gottesurteile kann man sich jetzt noch näher orientieren durch J. Jollys „Recht und Sitte“ in G. Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie. Aber nicht nur in Indien, auch bei vielen anderen arischen Völkern finden wir entsprechende Bräuche. So deuten bei den Ost-Iraniern, einem Teil der alten Perser, mehrere Stellen des Avesta auf Gottesurteile mit Feuer und heißem Wasser hin, wie schon Geiger und Geldner bemerkt haben. Im persischen Schahnahme liegt im Falle des Prinzen Siyawusch, wie wir schon gesehen haben, ein berühmtes Zeugnis für die Probe des Feuerdurchschreitens vor. Bei den ebenfalls iranischen Osseten im Kaukasus finden wir die Ordale mit glühendem Eisen und heißem Wasser. Für Gottesurteile bei den Griechen, speziell das Anfassen heißen Metalls und das Durchschreiten des Feuers, haben wir das Zeugnis des Sophokles in der Antigone v. 263 ff. Die angeschuldigten Wächter erbieten sich zu diesen Proben und zu

[1] Separatabdruck aus der Festschrift zur Begrüßung der XXXIX. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Zürich, September 1887.

feierlichen Eiden bei den Göttern, um ihre Unschuld zu beweisen[1]. Für die Slaven hat schon Ewers (Das älteste Recht der Russen 1820, S. 317. 338) Feuer- und Wasserordale nachgewiesen. In Ergänzung dessen haben später andere Forscher die Ordalien mit dem heißen Eisen, dem heißen und kalten Wasser und der Pflugschar bei verschiedenen slavischen und litauischen Völkerschaften festgestellt. Auch bei den Kelten, speziell in Wales, sind Gottesurteile mit Feuer und Wasser bezeugt. Bei den Römern fehlen diese, es findet sich bei ihnen aber doch auch noch wenigstens die Spur eines Ordals erhalten, nämlich die Probe des geweihten Bissens, bei Diebstahl angewandt (Horaz, Epist. 1, 1, 10). Und gerade dies ist interessant, da wir dieselbe Probe auch bei Indern und Germanen bei demselben Verbrechen in Gebrauch finden, so daß wir annehmen dürfen, schon die Arier der Urzeit haben dieselbe Praxis geübt, während die Feuer- und Wasserproben wohl für schwerere Verbrechen vorbehalten blieben.

Alles in allem werden wir nicht daran zweifeln können, daß schon in der arischen Urzeit Gottesurteile mit Feuer und Wasser und dem geweihten Bissen gebräuchlich waren, und diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als uns die vergleichende Ethnologie gezeigt hat, daß die Ordalien bei Völkern auf ähnlicher, primitiver Kulturstufe fast über die ganze Erde hin verbreitet sind. Damit aber ist, wie ich glaube, ein kräftiges moralisches Moment für die Religion der arischen Urzeit mit voller Sicherheit erwiesen. Der allem Volk einleuchtende, einfache Sinn der Ordalien besteht doch eben darin, daß man mit absoluter Sicherheit voraussetzt, eine höhere Macht, ein höheres, göttliches Wesen werde unmittelbar in dem glühenden Gegenstand, in Feuer, Wasser u. dgl. m. sich wirksam erweisen und durch so oder so gewandte Lenkung der Naturkraft den Schuldigen erkennen lassen. Es setzt eine

---

[1] Sie sagen:

ἦμεν δ' ἕτοιμοι καὶ μύδρους αἴρειν χεροῖν
καὶ πῦρ διέρπειν καὶ θεοὺς ὁρκωμοτεῖν,
τὸ μήτε δρᾶσαι μήτε τῳ ξυνειδέναι
τὸ πρᾶγμα βουλεύσαντι μηδ' εἰργασμένῳ.

Weitere Nachweise s. bei Becker, Charikles, 3. Aufl., 1877, S. 279 ff.

solche Institution auch in ihren rohesten Formen demnach nicht nur den Glauben an ein mächtiges übermenschliches Wesen voraus, sondern auch schon die weitere Vorstellung, daß dieses Wesen über gute und böse Handlungen wache, durch direktes Eingreifen den Schuldigen der Bestrafung überweise, den Unschuldigen rette, also eine entschieden moralisch gerichtete Macht sei und sich als solche tatkräftig bezeuge; — resp. den Glauben an eine moralische Weltordnung, dessen religiöse Bedeutung geradezu fundamental genannt werden muß.

In eine andere Richtung des Religiösen deutet eine andere Beobachtung, welche wir bei Besprechung der Hochzeitsbräuche gemacht haben. Bei den Indern werden bei der Hochzeit geröstete Körner als Opfer ins Feuer geworfen. Bei den Römern wird im Hause des Brautvaters ein Far-Brot im Feuer geopfert; und dieser Akt war so wichtig, daß danach die römische Eheschließung als confarreatio bezeichnet wurde. Die anderen arischen Völker zeigen diese Sitte allerdings nicht, da sich aber bei den von den Ariern auf dem Gebiete der Hochzeitsbräuche so stark beeinflußten Esten Reste einer ähnlichen Sitte, des Werfens von Opfergaben in das Feuer, erhalten haben, so darf man wohl vermuten, daß dieselben einst in weiterem Umfang bei den arischen Völkern lebten, ja daß dieselben vielleicht der Urzeit angehörten. Ist das richtig, dann wäre damit für die arische Urzeit die Darbringung eines Opfers erwiesen, welches aller Wahrscheinlichkeit nach in das Herdfeuer geworfen wurde und diesem als einer verehrungswürdigen Macht galt. Daß wir damit auf einer richtigen Spur sind und daß die arische Urzeit auch sonst noch verschiedene Opferdarbringungen kannte, wird der spätere Verlauf unserer Untersuchung lehren. Solche Opfer wurden aber noch nicht in Tempeln dargebracht, da diese der arischen Urzeit jedenfalls unbekannt waren; wohl auch noch nicht von eigentlich berufsmäßigen Priestern, deren Existenz für jene Zeit zum mindesten sehr zweifelhaft ist. Diese Fragen sollen später (weiter unten) bei Besprechung des Kultus der arischen Urzeit erörtert werden, ebenso wie auch die Beziehungen des Kultus zum Zauberwesen und Zauberpriestertum.

Von allgemein religiöser Bedeutung ist eine Anzahl von Worten, deren Vergleichung uns in die Urzeit zurückführt.

Im Avesta begegnet uns häufig das Adjektiv çpeñta „heilig", als selbständiges Wort sowie auch in einer Reihe von Zusammensetzungen. Es bezeichnet gerade die Heiligkeit der Götter. Amesha çpeñta „die unsterblichen Heiligen" wird jene Schar der sieben obersten Götter in der zarathustrischen Religion genannt, an deren Spitze Ahuramazdâ (Ormazd, Ormuzd) steht; çpeñta ârmaiti „die heilige Frömmigkeit" gehört zu ihnen. Ahuramazdâ selbst heißt çpeñta mainyu „der heilige Geist"; was ihm gehört oder von ihm geschaffen ist, heißt çpeñtômainyava „dem heiligen Geist gehörig, von ihm geschaffen"; çpeñtôdâta „von dem Heiligen geschaffen" heißt von Ahuramazdâ geschaffen, der hier also einfach als der Heilige, çpeñta, bezeichnet wird; çpeñtôfraçna „die heilige Unterhaltung" ist die zwischen Ahuramazdâ und Zarathustra gepflogene.

Man sieht deutlich, daß dieser Ausdruck von den Gläubigen der Zarathustra-Religion zur Bezeichnung der höchsten göttlichen Heiligkeit gebraucht wird. Nun finden wir ganz genau entsprechend im Litauischen das Wort szweñtas, welches ebenfalls „heilig" bedeutet. Im Altpreußischen lautet es svints „heilig", lettisch swehti. Im Altslavischen begegnet uns das lautlich und begrifflich damit sich deckende svjetŭ, das russische святой (swjatoi). Auch diese Ausdrücke bezeichnen die höchste göttliche Heiligkeit und stimmen also lautlich wie inhaltlich ganz genau mit dem altbaktrischen Worte des Avesta überein [1]. Die germanischen Sprachen bieten ein wahrscheinlich ebenfalls verwandtes Wort, das gotische hunsl „das Opfer', angelsächsisch hûsel, altnordisch hûsl „Opfer". Diese Zusammenstellung, die dem Laien nicht sogleich einleuchtet, ist dennoch lautgesetzlich

---

[1] Ob auch das vedische Wort çvâtra in der Bedeutung „Opfer" dazu gehört, mag dahingestellt bleiben. Fick, der als Grundform çvantra annimmt, hat es verglichen in seinem Buch: Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas (Göttingen 1873), S. 55. 57. Indessen steht die angenommene Bedeutung nicht sicher genug, um darauf gebaute Schlüsse zu gestatten.

begründet. Sie ist von Fick gefunden und wird auch von so vorsichtigen und kritischen Sprachforschern wie Brugman und Schrader aufrecht gehalten. Es ist hier ein neues Suffix (sla) zu dem alten Stamm hinzugetreten. Wie nahe der Begriff des „Opfers" als des den Göttern Geweihten, Geheiligten dem Begriff „heilig" liegt, wie leicht diese beiden sich vermitteln lassen, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Am frappantesten aber ist lautlich und begrifflich die Übereinstimmung von çpeñta mit dem litauischen und slavischen Adjektiv. Aus der Zusammengehörigkeit der angeführten Worte sind wir berechtigt den Schluß zu ziehen, daß die Arier bereits in der Urzeit heilige Dinge, heilige Wesen, etwas göttlich Heiliges gekannt und verehrt haben.

Es hat wenig Überzeugendes, wenn Gruppe (a. a. O., S. 128) meint, es würde gefährlich sein, auf diese Übereinstimmung viel zu bauen, weil die Grundbedeutung des Wortes einfach „weiß" gewesen zu sein scheint. Er will damit wohl andeuten, daß aus dem Begriff „weiß" dann ebenso im Altbaktrischen wie im Slavischen und Litauischen, selbständig und unabhängig voneinander, der Begriff „heilig" sich hätte entwickeln können. Aber der Einwand ist schwach und hinfällig; çpeñta, ebenso wie szweñtas und святой heißen niemals „weiß"[1]; sie erscheinen von Anfang an, in den ältest erreichbaren Denkmälern, in dem unzweideutig voll und klar ausgeprägten Begriff „heilig", gerade in Anwendung auf die Götter, auch die höchsten und obersten, und zwar, wie es scheint, diese in erster Linie. Welchen Grund kann es für uns geben, dieses völlig unzweideutige Zeugnis der Übereinstimmung zu bemängeln? Ich kenne keinen, ausgenommen eine vorgefaßte Meinung, ein Dogma, das die Tatsachen vergewaltigt.

Noch ein weiteres Zeugnis verwandter Art, wenn auch vielleicht nicht ganz von dem gleichen Gewicht, läßt sich hier anführen. Wir begegnen im Sanskrit, und schon im Veda, sehr häufig der Wurzel yaj (yajati, yajate), welche „verehren", speziell

[1] Die russischen Worte свѣтъ Licht und свѣтлый hell erweisen sich durch den Vokal ѣ als ganz unverwandt mit святой heilig.

„einen Gott verehren“ bedeutet, ihm huldigen, auch mit Gebet und Darbringung, daher auch „weihen“ und „opfern“. Von dieser Wurzel abgeleitet ist das Wort yajata „verehrungswürdig, heilig“, ein Beiwort der Götter, das schließlich auch geradezu „göttlich“ bedeutet; ebenso das viel gebrauchte yajña „Opfer, Götteropfer“ und noch zahlreiche andere Ableitungen, denen immer der Begriff der Götterverehrung, der in heiliger Scheu und Demut vor den Göttern sich beugenden Empfindung, zugrunde liegt, also ein spezifisch religiöser Begriff. Dieser Wurzel genau entsprechend begegnet uns im Avesta die Wurzel yaz verehren, opfern, preisen, mit Bezug auf die Götter. Das abgeleitete yazata „verehrungswürdig“ stimmt ganz zum indischen yajata und ist ebenfalls Epitheton der Götter. Unter den europäischen Sprachen bietet das Griechische Entsprechendes in dem Verbum *ἅζομαι* (hazomai) von der Wurzel *ἁγ* (hag) scheuen, fürchten, speziell von der frommen, ehrfurchtsvollen Scheu, wie man sie vor den Göttern und allenfalls auch vor den Eltern empfindet; ferner das von derselben Wurzel stammende Adjektiv *ἅγιος* (hagios) heilig, geweiht, mit dem Genitiv der Gottheit, welcher etwas heilig ist, und das Substantiv *ἅγος* (hagos) Verehrung, fromme Scheu. Wir dürfen wohl für die all diesen Bildungen zugrunde liegende Wurzel yag schon in der Ursprache die Bedeutung der heiligen, frommen Scheu und Verehrung, speziell mit Beziehung auf die Götter vermuten. Auf europäischer Seite steht hier allerdings als einzige Zeugin die griechische Sprache da; die anderen europäischen Sprachen scheinen die Wurzel verloren zu haben.

Wichtiger aber als alles, was wir aus diesem Gebiete noch anführen könnten, ist ein anderes sprachliches Zeugnis, welches laut und vernehmlich von dem Gottglauben der arischen Urzeit redet. Es ist dies die unanfechtbare Übereinstimmung des altindischen Wortes deva „der Gott“ (avestisch daêva), mit dem gleichbedeutenden lateinischen deus, dem litauischen diẽwas, dem lettischen deews, dem altpreußischen deiwas, deiws, dem altirischen dia, gallisch deivos, kymrisch dyw oder duw, dem altnordischen tîvar plur. „die Götter“ — sämtlich von der Wurzel div „glänzen, leuchten“ abgeleitet, welche als Substantivum gebraucht „Himmel,

Lichthimmel" bedeutet, — sämtlich auf die gleiche Grundform, das urarische deivos zurückgehend und sämtlich Träger der gleichen Bedeutung „G o t t".

Diese in Form und Inhalt völlig gesicherte sprachliche Gleichung liegt so klar am Tage, daß sie schon den ersten Begründern der vergleichenden Sprachwissenschaft alsbald in die Augen fallen mußte. Wir finden sie bei Bopp, Pott, Grimm, Benfey und allen den Schöpfern der indogermanischen Etymologie. Sie steht unumstößlich fest. Und dabei muß eines besonders betont werden. Es handelt sich nicht etwa bloß darum, daß wir in all den genannten Wörtern die gleiche Wurzel div „glänzen, leuchten" wieder erkennen müssen, sondern um ein bereits in der Urzeit ganz fest geprägtes Wort, ein Substantivum mit der klar ausgesprochenen Bedeutung „Gott", gebildet von der Wurzel div in der starken Form deiv, in Verbindung mit dem Suffix o, welches im Indischen und Persischen als a erscheint. Die Existenz dieses fest geprägten Wortes mit ebenso fest geprägter Bedeutung schon in der Ursprache wird durch die Übereinstimmung des Sanskrit mit dem Lateinischen, Litauisch-Preußischen, Keltischen und Skandinavischen über allen Zweifel hinaus gehoben. Seit der ältesten Zeit, wo die genannten Völker auf den Schauplatz der Geschichte treten, bezeichnen sie ihre Götter mit diesem Namen und heute noch rufen im fernen Orient die Inder ihre Devas an und beten zu ihnen wie zur Zeit des Rigveda, während in unzähligen Kirchen des Okzidents auch heute noch Gott unter dem Namen Deus verehrt wird. Diese übereinstimmende arische Gottesbezeichnung leuchtet uns aus jener uralten Zeit als ein helles Licht entgegen und wäre für sich allein hinreichend, um das ganze Gruppesche Hirngespinst eines religionslosen Zustandes der arischen Urzeit zu widerlegen.

Nur ein Fanatiker der Negation wie Gruppe konnte sein Urteil verschließen gegen die überzeugende Kraft dieses Wortes. Hören wir indessen, was dieser Kritiker gegen die Beweiskraft dieser Zusammenstellung vorbringt, von welcher er a. a. O., S. 120 urteilt, „daß auch sie eine positive Entscheidung nicht herbeiführt". Er sagt darüber: „Die Wurzel div scheint schon in prähistorischer

Zeit die Begriffe Licht, Himmel und Herrlichkeit vereinigt zu haben. Worte von diesem Umfang der Bedeutung waren natürlich prädestiniert zum Ausdruck des Begriffs der Göttlichkeit, als dieser Begriff gefunden war, namentlich seitdem sich in demselben ein so erhebliches Quantum von naturreligiösen Vorstellungen gemischt hatte: wie oft erscheinen die Götter in den verschiedensten Sprachen unter dem einen Namen der Himmlischen! Im Chinesischen z. B. bedeutet Tien Himmel, Tag und Gott, im Finnischen Jum, Jumala eigentlich Himmel, dann Gott, und das mongolische Tengri, welches vielleicht mit Tien zusammenhängt, vereinigt die Bedeutungen Himmel, Himmelsgott, Gott, Dämon. Zu diesem naheliegenden Bedeutungsübergang kam möglicherweise bei den nordeuropäischen Völkern der ungefähre Anklang des lateinischen Wortes, der die Wahl gerade dieses Wortes begünstigen mußte; bei dem lateinischen deus waltete vielleicht eine ähnliche Beziehung zu dem gar nicht verwandten θεός. Diese Entwicklung kann freilich ihrer Natur nach nicht nachgewiesen werden, aber es spricht dafür, daß wir das griechische δῖος und vielleicht auch das vedische devas allmählich in seine spätere Bedeutung hineinwachsen sehen" (a. a. O., S. 120. 121).

Gegen den ersten und wichtigeren Teil dieser Argumentation ist nachdrücklich hervorzuheben, was wir schon angedeutet haben, daß es sich hier nicht etwa bloß um die Wurzel div handelt, welche die Begriffe „Licht, Himmel und Herrlichkeit" schon in der Urzeit vereinigt hätte, sondern vielmehr um das fest geprägte Wort, mit der Grundform deivo (deva), welches durchaus seit ältester Zeit schon die Bedeutung „Gott" hat. Gruppe drückt sich hier überhaupt unklarer aus, als man dies sonst bei ihm gewohnt ist. Man ersieht nicht deutlich, wie er sich den Prozeß denkt, da er bei seiner Argumentation Wurzel und Wort gar nicht scharf scheidet. Nimmt er an, daß aus der „Licht, Himmel und Herrlichkeit" bezeichnenden Wurzel div erst nach der Trennung der arischen Völker die Worte deva usw. gebildet wurden und die Bedeutung „Gott" erhielten? oder war nach seiner Meinung das Wort deivo (deva) schon in der Ursprache geprägt, bedeutete aber damals bloß etwa Licht, Himmel und Herrlichkeit

(oder himmlisch) und erhielt später die Bedeutung Gott, „als dieser Begriff gefunden war“?

Das erstere ist ganz unwahrscheinlich. Die völlige Übereinstimmung in der Bildung des Wortes aus der gesteigerten Wurzelform (deiv) mit demselben Suffix o (a) nebst übereinstimmender Entwicklung derselben Bedeutung in so vielen verschiedenen Sprachen wäre ein zu wunderbares Spiel des Zufalls, als daß wir daran glauben könnten. Eher wäre schon das zweite denkbar, daß das Wort deivo schon in der Ursprache vorhanden war, damals aber nur die von Gruppe angegebene Bedeutung „Himmel, Licht, Herrlichkeit“ hatte. Indessen können wir auch dieser Annahme keine Wahrscheinlichkeit zuschreiben. Wir müßten in diesem Falle doch an den Sprößlingen der Grundform deivo, also sanskritischem deva, lateinischem deus usw., etwas von der ursprünglichen Bedeutung „Himmel, Licht, Herrlichkeit“ wahrnehmen; man müßte diese Bedeutung durch irgendwelche Anhaltspunkte als die ursprüngliche wahrscheinlich machen können. Das ist aber ganz und gar nicht der Fall; deivo, deva usw., als Adjektiv ursprünglich leuchtend, strahlend, himmlisch bedeutend und in der letzteren Bedeutung auch im Veda belegt, heißt als Substantivum — und nur als solches erscheint es in den meisten Sprachen, die das Wort überhaupt kennen — immer „Gott“, niemals „Himmel, Licht oder Herrlichkeit“, soweit uns die betreffenden Sprachen bekannt sind. Die Bedeutung „Himmel“ und „Tag“ kennen wir allerdings bei anderen Ableitungen derselben Wurzel, sowie einigen der nächstverwandten Wurzel di. Das sanskritische dyâus, welches dem griechischen *Ζεύς* und dem ersten Teile von Jupiter entspricht, heißt „Himmel“ und „Tag“. Daher kann man auch z. B. im Lateinischen noch sagen sub Jove für „unter freiem Himmel“. An Stelle dessen aber könnte man nie und nimmer sub deo gebrauchen; deivo, deva, deus usw. heißt eben niemals, auch in der ältesten Sprache nicht „Himmel“. Wohl aber hat allerdings im Rigveda an einer Reihe von Stellen das Wort deva die adjektivische Bedeutung „himmlisch, göttlich, herrlich“, und ein hartnäckiger Zweifler wie Gruppe könnte die Ansicht verteidigen, daß das Wort deivo in der Ursprache nur die adjek-

tivische Bedeutung „leuchtend, himmlisch“ hatte und daß aus ihr in allen den verschiedenen Sprachen selbständig der Begriff „Gott“ sich entwickelte. Indessen für wahrscheinlich wird diese Annahme auch nicht gelten können. Wenn das Wort in allen arischen Sprachen, mit Ausnahme des Sanskrit, nur als Substantivum vorkommt, und zwar mit der ganz übereinstimmenden, unverrückbar feststehenden Bedeutung „Gott“; wenn auch im Sanskrit diese Bedeutung schon in den ältesten Denkmälern ebenso feststeht und durchaus die vorwaltende ist, während die adjektivische Bedeutung „himmlisch“ sich doch nur an einer beschränkten Zahl von Stellen nachweisen läßt, so werden wir diese letztere als eine der zahlreichen, im Sanskrit erhaltenen und diese Sprache uns so wertvoll machenden Altertümlichkeiten betrachten, werden im übrigen aber doch bei dem übereinstimmenden Zeugnis aller in Betracht kommenden Sprachen nicht daran zweifeln können, daß das Wort deivo schon in der Ursprache Substantivum war und daß es die Bedeutung „Gott“ hatte.

Sehr viel schwächer noch, ja ganz auffallend schwach und haltlos ist aber der zweite Teil der Gruppeschen Argumentation, die er allerdings auch mit einem „möglicherweise“ einleitet. Der Gedanke, daß die nordeuropäischen Völker, resp. Litauer, Altpreußen, Skandinavier und Kelten, durch das lateinische Wort deus zur Wahl eines verwandten, ähnlich klingenden Ausdrucks für die Gottesvorstellung bewogen wurden, steht völlig in der Luft und entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Wer hat uns denn gezeigt, daß diese Völker den Gottesbegriff durch die Römer erhalten haben? Noch fabelhafter aber ist die weitere Annahme, daß vorher die Römer zur Wahl ihres Wortes deus für den Gottesbegriff durch das nach Gruppes eigenem Urteil ganz unverwandte griechische Wort ϑεός bestimmt worden wären. Wenn Gruppe uns diese fast ungeheuerlichen Voraussetzungen durch die Bemerkung wahrscheinlicher machen will, daß wir griechisches δῖος und vielleicht auch vedisches deva allmählich in seine spätere Bedeutung hineinwachsen sehen, so ist — ganz abgesehen von dem Werte, den diese Behauptungen, wenn sie richtig wären, hätten — zu erwidern, daß δῖος ein ganz anderes Wort ist als

dasjenige, welches uns hier beschäftigt, wenn auch wurzelhaft verwandt; und daß die Behauptung betreffs des vedischen Wortes deva jedenfalls ganz unrichtig ist. Vedisches deva hat schon bei seinem ersten und ältesten Auftreten an zahllosen Stellen einfach die Bedeutung „Gott". Von einem „Hineinwachsen" des Wortes in diese Bedeutung auf indischem Boden kann gar nicht die Rede sein, vielmehr hatte dasselbe die Bedeutung „Gott" nicht nur bereits vorher in der indopersischen Einheitsperiode, sondern ohne Zweifel auch schon in der arischen Urzeit. Die alte Zusammenstellung und der schon frühzeitig aus derselben gezogene Schluß hat auch der scharfen, zersetzenden, feindseligen Kritik Gruppes siegreich standgehalten. Wir haben nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, dürfen es vielmehr als eine Tatsache hinstellen, daß schon das arische Urvolk an Götter glaubte und dieselben mit dem Namen deivo bezeichnete.

Die Wurzel div, von welcher deivo, deva, deus usw. abgeleitet sind, bedeutet „leuchten, glänzen, strahlen", und zwar mit besonderer Beziehung auf das Himmelslicht, die Sonne, den Tag, — nicht etwa das Feuer, bei welchem andere Wurzeln in Anwendung kommen. Als Substantivum bedeutet div, dyu „Himmel" und „Tag". Die ursprüngliche Bedeutung von deivo, deva, deus usw. muß demnach „leuchtend, glänzend, strahlend" gewesen sein, und zwar leuchtend wie der Himmel, die Sonne, der Tag, oder auch geradezu himmlisch.

Wir können daraus mit Sicherheit entnehmen, daß das arische Urvolk an die Existenz lichter, strahlender, himmlischer Götter glaubte.

In seinem Aufsatz „Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung" [1] äußerte Adalbert Kuhn vor über vierzig Jahren, der Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis bilde die Hauptgrundlage der Religionen und Mythen der meisten indogermanischen Völker. Bei keinem derselben sei derselbe so scharf ausgebildet, wie bei den alten Baktrern. „Wie bei diesen so

[1] Abhandl. d. Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1873 (Berlin 1874), S. 126.

ist auch bei allen übrigen die Überlieferung vom endlichen Siege des Lichts durchgedrungen, durch welchen die Mächte desselben zur Herrschaft gelangen, während die der Finsternis zeitweis oder dauernd gefesselt oder besiegt werden. Daß dieser endliche Sieg des Lichts schon bei allen Indogermanen zur Zeit, als sie noch ein Volk waren, zur allgemeinen Überzeugung geworden sein müsse, davon liegt uns bekanntlich ein Zeugnis in ihrer Bezeichnung der Götter durch ein Wort vor, welches der Wurzel div leuchten entstammt und somit ein Beweis ist, daß sie die Macht dieser leuchtenden als Beherrscher und Lenker ihres Lebens anerkannten und verehrten."

Jedenfalls (wenn auch Kuhn in einigem hier zu weit gegangen sein mag) werden wir nicht daran zweifeln können, daß die Indogermanen der Urzeit sich die herrschenden Götter als lichte, glänzende, himmlische Wesen dachten, leuchtend wie der Himmel und der Tag. Wir können uns gut vorstellen, daß mit einem Namen wie deivo Erscheinungen wie der lichte Himmel, die Sonne, die Morgenröte, der Mond, die Sterne u. dgl. m. bezeichnet wurden; allenfalls auch noch Feuer und Blitz, obwohl der uns bekannte Gebrauch der Wurzel div diesen Phänomenen ferner liegt. Dagegen läßt es sich kaum denken, daß meteorische Erscheinungen wie Winde, Stürme, Wolken u. dgl. m., oder Bäume, Steine, Flüsse u. dgl. diese Bezeichnung in erster Linie erhalten hätten. Ebenso erschiene es wenigstens nicht unmittelbar motiviert, dieselbe den Seelen und Geistern der Verstorbenen zuzuteilen, wenngleich eine entwickeltere Vorstellung sich diese sehr wohl als lichte, himmlisch leuchtende Wesen denken kann und auch wirklich denkt. Zunächst aber dürfte es nach der Grundbedeutung dieser wichtigsten und verbreitetsten arischen Gottesbezeichnung doch wohl wahrscheinlich sein, daß die arische Gottesvorstellung in erster Linie den lichten Himmel und seine Glanzerscheinungen, Gestirne, Morgenröte usw. im Auge hatte. Von diesen aus kann — nach dem Grundsatz „a potiori fit denominatio" — diese Bezeichnung dann auch sehr wohl auf mächtige Geistwesen anderer Gebiete, auf Wind-, Wolken- und Gewitterdämonen, Vegetationsgeister und Seelen der Verstorbenen übertragen sein. Der

Ausgangspunkt für dieselbe ist aber wohl gewiß nicht gerade hier zu suchen, sondern vielmehr im Himmel und seinen Lichterscheinungen. Und es liegt auf der Hand, daß diese aus einer Grundtatsache der religiösen Terminologie der Arier sich ergebende Schlußfolgerung im wesentlichen zusammenstimmt mit der neuerdings immer mehr zur Geltung gelangenden Anschauung, daß die Mythologie von Hause aus in der Hauptsache Astralmythologie gewesen sei, d. h. also daß der Himmel mit seinen Lichterscheinungen den wesentlichen Inhalt des altmythischen Denkens bildete.

Das altarische Wort deivo „Gott" hat eine große und weitverzweigte Geschichte, die von der Urzeit bis in die Gegenwart reicht. Wir können dieselbe hier noch nicht entwickeln, ein merkwürdiger Zug in derselben muß aber doch jetzt schon hervorgehoben werden.

Während die Sprößlinge der alten Grundform deivo in allen arischen Sprachen sonst übereinstimmend die Bedeutung „Gott" haben, zeigt das entsprechende Wort daêva bei den Ostiraniern, dem im alten Baktrien lebenden Avestavolke, dem Volke des Zarathustra, einen geradezu entgegengesetzten Inhalt. Es bezeichnet nicht etwa die guten Götter, sondern gerade die bösen Unholde, die unreinen Geister! Wie war es möglich, daß dieses Wort, welches ursprünglich licht, leuchtend, himmlisch bedeutete, hier zu einer so völlig abweichenden, ja widersprechenden Bedeutung kam?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem ganz eigenartigen Charakter der Religion des Zarathustra. Wer sich in das Studium dieser Religion vertieft, wer insbesondere die Gâthâs, jene uralten Lieder des Zarathustra, den ältesten und wichtigsten Teil des Avesta liest, der wird sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß wir es hier mit etwas ganz anderem zu tun haben, als mit einer einfachen, dem Schoße des Volkes entstammten, aus dem Volke selbst hervorgewachsenen Naturreligion, wie sich dies trotz alles priesterlich-rituellen Beiwerks, trotz der geistigen Führerschaft der priesterlichen Kreise, von dem

Kerne der Veda-Religion mit ihren Göttern, den Devas, doch wohl gewiß behaupten läßt.

Die Religion des Avesta ist vielmehr offenbar und augenscheinlich das Produkt einer großen religiösen Umwälzung, einer Reformation, mit ganz festen, klar hervortretenden Zielen. Sie wird mit Bestimmtheit, einmütig und ohne Widerspruch, auf einen großen Religionsstifter oder Reformator, den Zarathustra, zurückgeführt, der mit dem hehren, weltbeherrschenden Lichtgotte Ahuramazdâ selbst Zwiesprache gepflogen, von ihm Lehre und Anweisung empfangen haben will. Und die Anhänger dieser Religion, die Mazdayaçnas, wie sie sich selber nennen, d. h. die Verehrer des Mazdâ, des Weisen (d. i. Ahuramazdâ), fühlen sich als eine neue Gemeinde, eine Schar von Gläubigen einer reineren Lehre, die als eine ecclesia militans für die Wahrheit kämpfend dasteht mitten unter törichten und unreinen Andersgläubigen, die sie befehden und schädigen wollen. Der Kern ihrer Lehre ist der Glaube an einen großen, an Macht, Würde und Heiligkeit alles überragenden, die Welt regierenden, ganz geistigen Gott des Lichtes, den Schöpfer Ahuramazdâ, der umgeben ist von einer Schar ihm wesensverwandter himmlischer Lichtgötter, die aber gleich ihm nicht Vertreter oder Personifikationen irgendwelcher sichtbarer himmlischer Lichterscheinungen sind, sondern vielmehr rein geistiger Natur. Das sind die sechs Amesha çpeñtas, d. h. die heiligen Unsterblichen. Sie alle samt einer Reihe anderer, mit ihnen verbundener, resp. ihnen untergeordneter Genien und Götter kämpfen den großen Kampf gegen die Mächte der Finsternis, die bösen Geister und Dämonen, an deren Spitze Añramainyu steht, der böse Geist, den wir gewöhnlich Ahriman nennen. Sie kämpfen für das „gute Reich" (vohu khshathrem) des Ahuramazdâ, wie auch alle Gläubigen dies tun sollen, — ein Kampf, der da dauern soll, so lange die Welt besteht, bis endlich am Ende der Tage der Sieg des guten Gottes entschieden wird.

Schon die Namen der obersten Götter dieses Religionssystemes beweisen uns klärlich, daß wir es hier nicht mit alten Volksgöttern, sondern mit den Neuschöpfungen eines religiösen Refor-

mators zu tun haben. Ahuramazdâ heißt der „weise Herr“ oder der „weise Herrscher“. Er wird auch, wie wir schon sahen, çpeñta mainyu „der heilige Geist“ genannt. Seine sechs Amesha çpeñtas aber, die heiligen Unsterblichen, tragen die Namen: Vohumanô, d. h. die gute Gesinnung, Ashavahista, d. h. das beste Recht, Khshathravairya, d. h. die wünschenswerte Herrschaft, Çpeñta ârmaiti, d. h. die heilige Frömmigkeit, Haurvaț Vollkommenheit und Ameretât Unsterblichkeit. Das sind sämtlich reine Abstrakta, abgezogene religiöse und moralische Begriffe, keine Gestalten von Fleisch und Blut, keine Individuen, keine Götter, wie ein Volk sie sich schafft[1].

Wenn aber hier in der Tat eine religiöse Reform vorliegt, wogegen kann sich dieselbe gerichtet haben, wenn nicht gegen den

---

[1] Es ist sehr natürlich, daß späterhin diese abstrakten Gottheiten des Zarathustra doch auch wieder als Hüter und schützende Genien gewisser Gebiete des Naturlebens und Menschenlebens gedacht werden. Ahuramazdâ sorgt nach einem Pehlevi-Text für den frommen Mann, Vohumanô für das Vieh, Ashavahista für das Feuer, Khshathravairya für die Metalle, Çpeñta ârmaiti für die Erde und das tugendhafte Weib, Haurvaț für das Wasser, Ameretât für die Pflanzen. Daß dies spätere Konstruktionen sind, springt in die Augen, und so haben es bisher auch alle Kenner des Gegenstandes beurteilt. Erst neuerdings hat Louis Gray den Versuch gemacht, diese materielle Seite der Amesha çpeñtas als die ursprüngliche Grundlage ihres Wesens zu erweisen. Danach wäre z. B. Vohumanô von Hause aus eine Gottheit des im Vieh bestehenden Reichtums der altiranischen Zeit gewesen, Asha vahista eine Feuergottheit, Haurvaț und Ameretât Gottheiten des Wassers resp. der Vegetation usw. Ich kann diesen Versuch leider nur für ganz mißlungen halten. Er fußt fast ausschließlich auf dem Vorurteil, in der Religionsgeschichte müsse das Materielle immer dem Abstrakten vorangegangen sein, nicht umgekehrt, — und zeigt eine auffallende Verkennung des Wesens der religiösen Reform des Zarathustra, die mit aller Energie darauf ausging, die alten arischen Naturgötter nach Möglichkeit zu verbannen und abstrakte, ethische Gottheiten an ihre Stelle zu setzen. Daß Zarathustra mit dieser Tendenz an einen schon recht hochstehenden, den Âdityas verwandten Götterkreis der indopersischen Einheitsperiode anknüpfen konnte, der weit davon entfernt war, aus Gottheiten des Viehs, des Feuers, des Wassers, der Metalle, Pflanzen usw. zu bestehen, ist in unserem Texte oben ausführlich dargelegt. Vgl. Louis H. Gray, The double nature of the Iranian Archangels, im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII (1904), S. 345—372.

alten angestammten Volksglauben, die vorwiegend in Naturverehrung bestehende alte Religion, die Verehrung der Deivo (Deva, Daêva), welche, wie wir gesehen haben, die Götter der arischen Urzeit waren? Es erscheint also ganz konsequent, daß die Daêvas des Avesta von dem großen Reformator und den Gläubigen seiner Lehre als böse Dämonen, als schlechte, unreine Geister angesehen, gemieden, verwünscht und verflucht werden. Offenbar war jene alte Religion, die vorwiegende Verehrung der Naturphänomene, wie sie in der Urzeit herrschte, wie sie in der indopersischen Einheitsperiode gewiß noch bestand und im Rigveda sich noch vorfindet, dem Zarathustra viel zu sinnlich erschienen. An ihre Stelle setzte er den Dienst eines einzigen, großen, erhabenen, rein geistigen Gottes, Schöpfers der Welt, der Götter und der Menschen, und daneben eine Reihe ihm wesensverwandter, hoher, sittlich reiner Gestalten, die in ihrem abstrakten Charakter wenig persönlich ausgeprägt, recht eigentlich nur als Wesens- und Willensäußerungen jenes einen großen Gottes erscheinen und eine ähnliche Rolle spielen wie etwa Erzengel, Cherubim und Seraphim neben Jehova. Wie Zarathustra bei seiner Reform an wichtige Gedanken und Vorstellungen der Urzeit anknüpfte, werden wir späterhin sehen. Er erreichte sein Ziel und es war ein Fortschritt. Denn darüber kann kein Zweifel sein, — an sittlicher Hoheit, Würde und Reinheit, an wahrhaft religiöser Weihe überragt die Religion des Zarathustra die der vedischen Inder um ein Bedeutendes. Aber freilich mußte dabei manch interessante alte Göttergestalt verschwinden. Die alten Daêvas wurden verjagt und verflucht. Sie wurden zu bösen Dämonen, ähnlich wie die altgermanischen Götter beim Einzug des Christentums zu Teufeln und schreckhaften Spukgestalten sich wandelten.

Weit entfernt also, daß uns die Rolle, welche die Daêvas in der Religion des Avesta spielen, an unserer Ansicht von der ursprünglichen Deivo- oder Deva-Verehrung der arischen Urzeit irre machen könnte, ist sie vielmehr durchaus nur geeignet, diese Ansicht auf das kräftigste zu stützen und zu bestätigen.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird im einzelnen noch durch den Umstand erhärtet, daß unter den bösen Daêvas des Avesta-

Volkes manche sich durch ihre Namen als ursprünglich identisch mit gewissen Göttergestalten, verehrten Devas, der Inder ausweisen. So begegnet uns im Avesta mehrmals ein böser Dämon Iñdra, dessen Name offenbar mit dem des vedischen Gottes Indra zusammenfällt[1]. Er deutet auf einen Deva Indra in der indopersischen Einheitsperiode, der dann später bei den Persern ebenso wie die Daêvas im allgemeinen zu einem bösen Dämon geworden wäre, während er bei den Indern vielmehr sich zu einem der größten und gepriesensten Götter entwickelte. Weiter finden wir unter den sechs großen Daêvas des Avesta einen, welcher Nâoṅhaithya heißt, der Daêva, welcher die Herzen der Menschen zum Hochmut verführt. Der Name Nâoṅhaithya ist nach den Lautgesetzen ursprünglich identisch mit dem vedischen Namen Nâsatya, — dies aber ist ein Name, welchen im Rigveda die beiden Açvinen tragen, jenes Zwillingspaar guter, hilfreicher Lichtgötter, welche den griechischen Dioskuren entsprechen, und welche wir später ausführlich behandeln werden. Offenbar ist auch hier die gute Bedeutung des Namens die ältere, die schlimme die jüngere[2]. Aus dem guten Gott, dem lichten Deva Nâsatya, der in Doppelgestalt, wie ich glaube, bald als Morgen-, bald als Abendstern erscheint, wurde im Avesta ein böser Dämon. Wieder ein anderer der sechs großen Daêvas ist Çauru, der sich durch Wildheit und Grausamkeit auszeichnet. Er entspricht, in seinem Namen, dem indischen Gotte Çarva, einem jener Volksgötter, aus welchen durch einen Prozeß der Verschmelzung der große Gott Çiva hervorgewachsen ist[3], ein Gott, der gerade auch starke Züge der Wildheit, ja Grausamkeit an sich trägt. Ebenso dürfen wir

[1] Daß der Iñdra des Avesta mit dem vedischen Indra „unzweifelhaft verwandt" ist, bemerkt auch Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 128, trotz des Mangels näherer Vergleichungspunkte im Wesen beider Gestalten. Daß die Namensform des Gottes im Avesta tatsächlich Iñdra lautet — nicht Añdra, wie früher mehrfach angenommen wurde — hat Geldner festgestellt.

[2] Das erkennt auch Spiegel an in seinem Buch: „Die arische Periode", S. 207.

[3] Diesen Nachweis habe ich in meinem Buche über „Indiens Literatur und Kultur" S. 341 ff. geliefert.

noch einen anderen der sechs großen Daêvas, den Zairica, mit dem indischen Volksgott Hari zusammenstellen, aus welchem wiederum später der große Gott Vishṇu hervorgegangen ist[1]. Auch Vâto der Wind erscheint als ein böser Daêva bei den Iraniern, während die Inder den Vâta nur als guten Gott kennen. Unter den bösen Daêvas der Ostiranier erscheinen also Gestalten, die mit den indischen Göttern Indra, Açvin, Çiva, Vishṇu, Vâta urverwandt sind, — hier böse Dämonen, dort verehrte Götter. Das Verhältnis ist so einleuchtend, daß es nicht wohl verkannt werden kann[2].

Doch nicht alle die alten Götter wurden von Zarathustra verbannt und verflucht. Er behielt einige bei, die ihrer Natur nach fähig waren, sich in sein Religionssystem zu fügen. So blieb der alte Kult des Feuers, der aus der Urzeit stammte und in der indopersischen Einheitsperiode sich zu großer Bedeutung entwickelt hatte, in modifizierter, umgedeuteter Form bestehen. Das Feuer wurde jetzt als ein Symbol des heiligen, reinen, höchsten Gottes gefaßt und in diesem Sinne verehrt. Eine Verehrung des feurigen Elementes als solchem weisen die Perser durchaus zurück, als eine Zumutung, die sie entrüstet. Man hat sie in dieser Beziehung oft und lange mißverstanden, wie schon die noch übliche Bezeichnung als „Feueranbeter" beweist. Jene symbolische Verwertung, wie sie beim Feuer möglich war, ließ sich bei anderen Göttern nicht durchführen. Eine so sinnlich derbe Gestalt z. B. wie der alte Gewittergott Indra widerstrebte durchaus der Einfügung in das neue System und mußte darum weichen, wie noch viele andere.

Durch den Schleier, den die Reformation des Zarathustra über die älteste Religion des Perservolkes gezogen hat, sehen wir doch mit unzweifelhafter Deutlichkeit jene uraltarische Deivo- (Deva-)

---

[1] Dem Namen Hari entspricht im Zend lautgesetzlich Zairi und wir hätten hier nur noch Weiterbildung mit einem Suffix ca anzunehmen.

[2] Der Erzdaêva Aêshma (daêva), der Dämon des Zorns, der als Asmodeus im Buch Tobias erscheint, findet kein unmittelbares Gegenstück unter den Devas der Inder; d. h. keine namentliche Übereinstimmung. Dem Wesen nach läßt sich ihm der rigvedische Manyu „der Zorn" vergleichen.

Verehrung hindurchschimmern, welche sich bei den nahe verwandten Indern in voller Kraft erhalten und weiter entwickelt hat.

Wesentlich anders liegen die Verhältnisse bei denjenigen arischen Völkern, welche das alte Wort deivo für „Gott" ganz oder fast ganz verloren und durch andere Worte ersetzt haben. Hier kommen vor allem die Slaven in Betracht, bei welchen sich keine Spur des alten Wortes deivo erhalten hat [1], was um so mehr auffällt, als bei den nahe verwandten lettisch-litauischen und altpreußischen Stämmen die lautgesetzlichen Sprößlinge jenes urarischen Wortes durchweg in der alten Bedeutung fortleben. Sämtliche slavische Stämme aber brauchen statt desselben das Wort bogŭ, seit der ältesten uns bekannten Zeit bis auf die Gegenwart. Es erscheint daher wichtig und interessant festzustellen, welche Bedeutung diese allgemein slavische Gottesbezeichnung ursprünglich hatte, ob sich dieselbe in die Urzeit zurückverfolgen läßt und welcher Sinn ihr damals vermutlich zukam.

Die Etymologie des Wortes bogŭ liegt zum Glück im wesentlichen klar vor uns. Es hängt mit den altslavischen Worten bogatŭ „reich", ubogŭ, nebogŭ „arm" zusammen; weiter mit dem vedischen bhaga, dem zendischen bagha und dem phrygischen *Ζεὺς Βαγαῖος*. Das vedische Wort bhaga kommt offenbar von der Wurzel bhag (bhaj) „zuteilen" und bedeutet „der Zuteilende, der Schenker, der Gabenspender". In diesem Sinne kommt es im Rigveda als Beiname verschiedener Götter vor; so des Indra, des Agni, des Soma und namentlich auch Savitars, des segenspendenden Sonnengottes. Der Gott ist damit als ein reicher, gütiger, freigebig spendender Herr gefaßt, der Güter und Gaben in Fülle austeilt. Es wird mit dem Worte bhaga als Epitheton

---

[1] Die Ansicht, daß das slavische Wort djeva (дѣва) „Mädchen, Jungfrau" eigentlich „Göttin" oder „die Göttliche" bedeute und einen vereinzelten Rest des alten Wortes deivo darstelle, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Dieses Wort ist wahrscheinlich, wie Prof. Jagič vermutet, von der alten Wurzel dhe „saugen, säugen" abzuleiten, welche auch in ditja (дитя) „Kind", дѣти (djeti) „Kinder" enthalten ist; djeva würde also eigentlich das weibliche Kind, den weiblichen Säugling bezeichnen. — Das Wort divŭ (дивъ), ein gespenstischer Dämon, der im epischen Gedicht vom Feldzug des Igor auftritt, gibt sich als später Import aus Iran zu erkennen.

von Göttern also wesentlich dieselbe Vorstellung verbunden wie mit der alten volkstümlich deutschen Bezeichnung „der reiche Gott“[1], und dem Beiwort milte „freigebig“ in der altdeutschen Sprache, wie schon das Wessobrunner Gebet Gott den mannô miltisto, den „mildesten“, d. h. freigebigsten Mann, nennt. Das Wort bhaga kommt in den Liedern des Rigveda aber nicht nur als ein Beiwort verschiedener Götter im angedeuteten Sinne vor, sondern es ist auch zugleich Nomen proprium eines ganz bestimmten Gottes. Dieser Gott Bhaga, den wir später noch näher kennen lernen werden, gilt als einer der Söhne der Aditi, der Freiheit. Er ist ein Bruder des höchsten Licht- und Himmelsgottes Varuṇa und gehört somit selbst zu dem engeren Kreise jener sieben höchsten himmlischen Lichtgötter der Inder, der Âdityas, welche dem Ahuramazdâ und seinen Amesha çpeñta in gewisser Weise entsprechen. Er kommt vielfach in Verbindung mit dem Sonnengotte Savitar und anderen Lichtgöttern vor. Er ist der Bruder der Morgenröte, welche Rigveda 1, 123, 5 „des Bhaga Schwester“ (bhágasya svásâ) genannt wird. Und obschon dies bereits in seinem Namen liegt, wird er noch ausdrücklich vidhartâ und vibhaktâ genannt, d. h. der Zuteiler, der Verteiler des Gutes. Bhaga ist also ein göttliches Wesen, in welchem die Begriffe des hehren himmlischen Lichtgottes und des reichen Segenspenders gleichmäßig stark vertreten und miteinander verschmolzen vorliegen[2].

Im Avesta hat nun das entsprechende Wort bagha, ebenso wie bogŭ bei den slavischen Völkern, durchaus die allgemeine Bedeutung „Gott“. Wir finden es mehrfach als Beiwort des höchsten Gottes gebraucht. So wird z. B. Ahuramazdâ (y. 10, 26. 27) baghô hvâpâo „der kunstreiche Gott“ genannt; oder man nennt ihn auch

[1] Vgl. Wendungen wie z. B. die des Liedes „Du reicher Gott in Gnaden“, „Der ewig reiche Gott“ u. dgl. m. Oft schon in der alten Sprache: der rîche got von himele Roth. 4971; got der rîche Nib. 1793,3; Trist. 2492; durch den rîchen got von himel Morolt 3526; und früher schon thie rîkeo Christ Hel. 1, 2; rîki god Hel. 195, 9; rîki drohtin Hel. 114, 22.

[2] Als Verbum appellativum bedeutet das Wort bhaga auch noch „Gut, Wohlstand, Segen, Glück“.

einfach tem baghem „den Gott" (y. 69, 2). Aber auch andere Götter werden mit demselben Worte bezeichnet[1] und überall heißt bagha einfach „Gott". Dieselbe Bedeutung zeigt sich auch in den Zusammensetzungen: baghôbakhta „von den Göttern geschenkt", baghôdâta „von den Göttern oder von Gott geschaffen". Das letzte Wort lautet im späteren Huzvaresch bagdât, im Neupersischen baghdâd, und ist uns als Name der Stadt Bagdad wohlbekannt.

Auch in den altpersischen Keilinschriften heißt baga „Gott". Ahuramazdâ wird in denselben als baga vazraka, d. h. als „der große Gott" von den anderen Göttern unterschieden (vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 27).

Ein entsprechender Göttername scheint auch in dem merkwürdigen phrygischen *Ζεὺς Βαγαῖος* zu stecken. Wahrscheinlich hatten die Phryger einen Gott, der Baga oder dem ähnlich hieß und der zugleich der oberste himmlische Lichtgott, der höchste Herr des Himmels und der Erde war, dem Zeus unter allen griechischen Göttern am ähnlichsten, daher ihn dann die Griechen den phrygischen Zeus nannten, mit dem Zusatz Bagaios, der offenbar den fremden Namen enthält, — etwa der Baga-ische Zeus[2], der Baga-Zeus.

Bei den Indern und Phrygern bezeichnete also das Wort einen großen himmlischen Lichtgott; bei Slaven und Persern heißt es einfach Gott, kann den höchsten Gott, aber auch andere Götter

[1] So wird der Amesha çpeñta Asha vahista als bagha „Gott" bezeichnet yt. 13, 14; desgleichen der Mond yt. 7, 5; und yt. 15, 1. 6. 10. 14 finden wir die Wendung yazâi apãmca baghemca, ich will preisen den Gott der Gewässer.

[2] Wir werden von diesem Gotte weiter unten noch mehr handeln müssen. Die Vermutung von Torp, daß der Name Bagaios eigentlich „der Eichengott" bedeute, halte ich für keine glückliche (vgl. Torp, Indogerm. Forsch. V, 193; Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Spr., S. 198). Das ableitende Suffix *ιο* steht unserer Auffassung durchaus nicht im Wege. Es ist hier ganz ähnlich angewendet wie z. B. in den Namen des skythischen *Ζεὺς Παπαῖος* und des bithynischen *Ζεὺς Παππῷος*, von dem die Griechen ebenfalls berichten. Auch hier ist das griechische Ableitungssuffix offensichtlich dem fremden Zeus-Beinamen zugesetzt, welcher gewiß nur Papa, Pappa = „Vater, Väterchen" lautete.

noch bezeichnen; bei den Indern lebt es noch in der ursprünglichsten Bedeutung als Götterbeiwort „der freundlich spendende" der „milte" fort. Die anderen arischen Sprachen zeigen das Wort nicht, es ist also auf einige arische Völker beschränkt, welche einst, mehr oder minder nah voneinander, im östlichen Europa hausten; als ein allgemein arisches können wir es dagegen nicht in Anspruch nehmen.

Aus dieser Sachlage werden wir wohl das folgende schließen dürfen: 1. daß in der Zeit vor der Abtrennung der asiatischen Arier im östlichen Europa bei denjenigen arischen Stämmen, aus welchen nachmals die Slaven, Iranier und Inder hervorgingen — und wohl auch bei den nachmaligen Phrygern — die Grundform der Wörter bhaga-bogŭ als Beiwort der Götter in der Bedeutung „freundlich spendend, freigebig, gütig" in weitem Umfange im Gebrauch war; 2. daß bei einigen dieser Stämme, vor allem den slavischen, dies Beiwort ganz zur eigentlichen Bezeichnung der Götter wurde, welche die alte Bezeichnung deivo völlig verdrängte; 3. daß einige dieser Stämme einen bestimmten großen Gott mit diesem Worte als seinem Nomen proprium benannten.

Warum die Slaven das Wort deivo ganz aufgaben und durch bogŭ ersetzten, läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen. Doch darf man vermuten, daß diesen im ganzen weicher angelegten arischen Stämmen die Bezeichnung der Götter als der milden, gütigen, freundlich spendenden mehr nach dem Herzen war als der ältere Name der leuchtenden, himmlischen. Es würde das jedenfalls zu ihrem Nationalcharakter stimmen. Übrigens kommen wir darauf später noch einmal zurück[1]. Wann sie es

[1] Ganz ohne die Grundlage irgendwelcher Beweise ist die Ansicht derjenigen Forscher, welche die slavische Gottesbezeichnung bogŭ von der persischen bagha, baga herleiten und auf die letztere zurückführen. Es liegen für diese Annahme gar keine Anhaltspunkte vor, vielmehr erscheinen gerade die Slaven vor allen andern arischen Völkern als die eigentlichen Kronzeugen für den Gebrauch des betreffenden Wortes in der allgemeinen Bedeutung „Gott". Daß erst von Persien her die gesamte, weitverzweigte slavische Welt ihre einheitliche Gottesbezeichnung erhalten hätte, ist so unwahrscheinlich wie nur möglich. Vielmehr besaßen beide, Slaven und Perser, das Wort schon von der Urzeit her.

aufgaben, läßt sich ebensowenig genau präzisieren. Doch geschah es in einer für sie vorhistorischen Zeit, denn bei ihrem Eintritt in das Licht der Geschichte kennen sie dasselbe unseres Wissens nicht mehr. Wenn es ebenso alte Denkmäler slavischer Kultur gäbe, wie sie die Inder und Iranier besitzen, sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß wir dann auch noch einen Sprößling des urarischen Wortes deivo als slavische Gottesbezeichnung kennen würden.

Was wir arische Urzeit nennen, war ein lang, sehr lang dauernder Zeitraum, der sich jedenfalls über Jahrtausende hinstreckte. Wäre es uns möglich, ihn zu überblicken, wir würden eine ganze Reihe von Entwicklungsperioden in ihr unterscheiden müssen. Jedenfalls aber können und müssen wir eine ältere Periode der Urzeit, wo die Arier noch wirklich als ein Volk eine und dieselbe, nur dialektisch differenzierte Sprache redeten und weniger zahlreich, auf enger begrenztem Terrain, irgendwo, vielleicht an den südlichen Gestaden des baltischen Meeres, siedelten, von jener viel späteren Periode der Urzeit unterscheiden, welche der Abtrennung der asiatischen Arier von ihren Stammverwandten unmittelbar vorausging, der Zeit, in welcher sich die arischen Stämme, schon ethnisch und sprachlich bedeutender differenziert, über einen großen Teil des mittleren, des östlichen, wie auch des westlichen Europa ausgebreitet hatten. Das Wort deivo lebte bei ihnen als Gottesbezeichnung schon in jener älteren oder ältesten Zeit. Ob sie auch damals schon das Götterbeiwort bhaga-bogŭ kannten, läßt sich nicht bestimmt sagen, wenn es auch durchaus möglich ist, daß dies der Fall war. In jener späteren Periode der Ausbreitung und ethnischen Differenzierung aber lebte dieses Wort ohne Zweifel in voller Kraft als Götterbeiwort und als allgemeine oder individuelle Gottesbezeichnung bei den arischen Stämmen der osteuropäischen Ebene, die nachmals als Inder, Perser, Skythen, Phryger und Slaven in das Licht der Geschichte treten sollten.

In einer eigentümlichen Schwierigkeit befinden wir uns gegenüber der griechischen Gottesbezeichnung θεός (theós). Dieses Wort klingt lautlich so nah an das lateinische deus an und entspricht demselben so durchaus in der Bedeutung, daß man früher

keinerlei Anstoß nahm, die beiden Worte zusammen, resp. beide zum indischen deva zu stellen. Doch die neueren Sprachforscher wollen diese Zusammenstellung größtenteils nicht gelten lassen und es läßt sich nicht leugnen, daß sie von gewichtigen Bedenken bezüglich der Form dabei geleitet werden. Vor allem läßt sich das anlautende ϑ des Wortes mit dem anlautenden d von deivo, deva, deus nach den uns bekannten Lautgesetzen nicht vermitteln. Wir haben kein einziges sicheres Beispiel, daß im Griechischen jemals anlautende Media zur Aspirate geworden wäre. Aus diesem Grunde bemüht man sich seit Georg Curtius, für ϑεός eine andere Etymologie zu finden. Die meisten dieser Versuche sind gänzlich verfehlt. Erst neuerdings ist ein solcher aufgetaucht, der mehr Beachtung verdient und gefunden hat. Man bringt dasselbe jetzt meist mit dem litauischen Wort dwasė „Atem, Geist", dem mittelhochdeutschen getwâs „Gespenst", dem altgallischen dusios „unreiner Geist" zusammen. Danach soll die Grundbedeutung von ϑεός eigentlich „Geist" sein und wäre erst daraus die Bedeutung „Gott" erwachsen, — „so daß selbst die Kollektivbezeichnung der olympischen Götter in jenem uralten Vorstellungskreis von Mahren und anderen Seelengeistern wurzelt" [1].

Ich gestehe, daß für mich selbst diese letzte und beste der modernen Etymologien von ϑεός keine wirklich überzeugende Kraft hat. Die Bedeutung „Gott" liegt von der Bedeutung Geist, Gespenst, Mahre, unreiner Geist, den die verglichenen Wörter zeigen, doch recht weit ab, während sich der Inhalt des Wortes ϑεός mit dem von deus und deva und den verwandten Wörtern durchaus deckt und zusammenfällt. Ich bekenne, daß ich in bezug auf das Wort ϑεός zu den Altgläubigen gehöre, — daß die alte Zusammenstellung desselben mit deus und deva mir doch noch immer die wahrscheinlichste ist, trotz der nicht zu leugnenden lautlichen Schwierigkeit. Beim Fallenlassen derselben entstehen neue, ganz andersartige Schwierigkeiten. Es wäre doch sehr seltsam, wenn

---

[1] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 28. Das indische Wort asura und das griechische δαίμων, die Schrader heranzieht, sind insofern hier nicht ganz zu vergleichen, als diese Worte zwar auch von Göttern gebraucht und auf sie angewendet werden, aber doch nicht geradezu „Gott" bedeuten.

die Griechen das alte Wort der Ursprache für „Gott" nicht nur spurlos verloren, sondern dasselbe auch im vollen Umfange seiner Bedeutung durch ein anderes Wort ersetzt hätten, das jenem nur zufällig fast ganz gleich klingend, bloß in einigen Lautnuancen abweichend, im übrigen aber völlig anderen, zunächst noch fraglichen Ursprungs wäre. Und dabei möchte ich noch an eine formelle Tatsache erinnern, die jedenfalls auch für einen unmittelbaren Zusammenhang von *ϑεός* und deus sprechen dürfte. Das Wort deus ist in der ganzen lateinischen Sprache das einzige Maskulinum auf us, dessen Vokativ dem Nominativ gleich lautet — deus, nicht dee. Ganz dieselbe vereinzelte Ausnahme macht aber im Griechischen das Wort *ϑεός*, das von allen Maskulinen auf *ος* allein im Vokativ ebenso lautet wie im Nominativ. Sollte dieses Zusammentreffen in einer so singulären Ausnahme nicht am Ende doch dafür sprechen, daß wir es hier mit einem alten Zusammenhang zu tun haben, nicht aber mit zwei Wörtern, die absolut nicht zusammen gehören? Der Zufall wäre im letzteren Falle doch ein allzu merkwürdiger.

Jene lautliche Schwierigkeit aber, derentwegen man *ϑεός* und deus trennt, ist vielleicht keine unüberbrückbare. Ich glaube, daß Prof. Maurice Bloomfield recht hat, wenn er vermutet, daß *ϑεός* sein *ϑ* einer Art Volksetymologie, einer Anlehnung etwa an das Verbum *ϑύω* „opfern" verdanken dürfte. Damit wäre der Anstoß behoben und der sachlich so dringend geforderte Zusammenhang des Wortes mit dem urarischen deivo hergestellt [1].

Bei den Germanen, speziell bei den Skandinaviern, hat sich in ältester Zeit das urarische deivo in entsprechender Umgestaltung

[1] Der Inlaut, an dem man auch Anstoß genommen, erledigt sich wohl noch einfacher; deivo würde im Griechischen zunächst sein v verloren haben, dann wäre i zu j geworden und ebenfalls weiterhin geschwunden; das Griechische duldet bekanntlich weder v noch j und läßt diese Laute zwischen Vokalen ganz ausfallen. Endlich wäre dann noch aus dem anlautenden d ein *ϑ* (th) geworden, durch Anlehnung an *ϑύω* „opfern", und somit hätten wir aus der alten Form deivo die griechische Form *ϑεός* (theós) gewonnen.

ebenfalls noch erhalten. Wir finden in der Edda an mehreren Stellen den Plural tîvar „die Götter“, von einem Stamm tîvo oder tîve, der auf deivo zurückgeht, mit der Endung des Nominativ Pluralis ar; das Wort bezeichnet die ganze Schar der Himmlischen, der Asengötter. Der Singular desselben hat sich als tŷr in Zusammensetzungen erhalten, z. B. in den Namen des Odin Sigtŷr, Hangatŷr, Gautatŷr, Hroptatŷr usw. „Sieggott, Hängegott“ usw.; desgleichen in Beinamen des Thôrr: Reidhartŷr, Reidhitŷr, d. i. „Gott des Wagens“ [1]. Mit einem r-Suffix weitergebildet ist die Form tîvurr „Gott“, an einer Stelle der Edda von Baldr gebraucht (Völusp. 32, 2).

Man sieht deutlich, daß die altarische Gottesbezeichnung im Altnordischen schon im Aussterben begriffen ist. Das Wort tîvar erscheint als ein Rest aus älterer Zeit, der bedeutsam in die Zeit der Edda hineinragt. Aber es ist nur ein Rest. Häufiger als dieses Wort wird schon in der Edda das Wort godh für „Gott“ gebraucht, unser Wort „Gott“, das als die gemeingermanische Bezeichnung des Gottesbegriffes gelten muß [2]. Die Etymologie dieses letzteren Wortes steht noch nicht ganz fest. Es geht wahrscheinlich auf eine Wurzelform ghu zurück, die „opfern“ oder auch „rufen, anrufen“ bedeuten kann. Danach könnte „Gott“ ursprünglich etwa „derjenige, dem man opfert“ oder „der Angerufene“ bedeutet haben. Doch ich gehe auf diese schwierige Frage hier nicht ein, da das Wort sich nur bei den Germanen findet, in die Urzeit aber nicht zurück verfolgt werden kann. Hier aber haben wir es zunächst nur mit denjenigen religiösen Begriffen und Worten zu tun, die aus der Urzeit stammen.

Fassen wir kurz das Resultat unserer letzten Betrachtungen zusammen:

Die Arier der Urzeit glaubten unzweifelhaft an Götter. Sie bezeichneten dieselben mit dem Namen deivo „die Lichten, Leuch-

---

[1] Über den Namen des Kriegsgottes Tŷr werden wir weiter unten zu sprechen haben.

[2] Im Gotischen lautet das Wort guþ (guth), im Angelsächsischen und Altfriesischen god, althochdeutsch cot, schwedisch und dänisch gud, mittelhochdeutsch got, mittelniederdeutsch god, englisch God.

tenden“ oder „die Himmlischen“. Ein Teil dieser Götter oder doch mindestens eine Göttergestalt jener Zeit muß entschieden ethisch gerichtet, als Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht gedacht worden sein. Es gab wohl auch schon Beiworte der Götter, welche dieselben als heilig, als verehrungswürdig, als freigebig spendende, milde, gütige Wesen charakterisierten. Das letztere läßt sich wenigstens mit Bestimmtheit für die letzte Periode der Urzeit von den im Osten Europas siedelnden arischen Stämmen behaupten.

Das scheint vielleicht nicht viel, — doch es ist fester Grund und Boden, auf dem wir weiter bauen können.

DAS HÖCHSTE WESEN DER ARISCHEN URZEIT.

WIR sind nunmehr bei unserer Hauptaufgabe angelangt. Wir müssen die Frage zu beantworten suchen, welche Götter, Dämonen und Geister die Arier in der Urzeit glaubten und verehrten, — und womöglich auch, wie sie dieselben verehrten, — welcher Art die Abhängigkeit war, die sie jenen Wesen gegenüber empfanden, und wie sie es versuchten, sich mit denselben in Einklang zu setzen.

Es liegt auf der Hand, daß es keine leichte Aufgabe ist, die Antwort auf diese Frage zu geben. Überschauen wir die uns vorliegende religiöse Entwicklung eines einzelnen arischen Volkes, z. B. der Inder, so springt es in die Augen, wie viele und große Wandlungen seine religiösen und mythologischen Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende erlebt haben. Alte Göttergestalten verblassen, verändern sich bis zur Unkenntlichkeit oder verschwinden völlig. Neue und immer neue Gestalten tauchen auf, aus verschiedenen, oft unbekannten Quellen und Schachten, setzen sich neben die alten oder an deren Stelle, wachsen hoch empor, erfüllen das Bewußtsein, doch auch sie ohne die Gewähr stetiger Dauer. Namen wechseln und verschieben sich. Beinamen eines Gottes spalten sich von ihm als selbständige Göttergestalten ab. Aber auch das Umgekehrte ist möglich, das Verschmelzen verschiedener, ursprünglich getrennter Gestalten zu einer neuen, größeren Gestalt, wie das bei Çiva und Vishṇu sich zeigen läßt. Denkt man sich diese und ähnliche Entwicklungen rückwärts, in Jahrtausenden vor sich gehend, von denen wir keine geschichtliche Kunde haben, vielleicht in noch rascherer Folge, weil die Macht der Tradition damals doch un-

gleich geringer war, dann mag einem wohl angst und bange werden angesichts der Aufgabe, über die Religion jener längstverschollenen Zeiten zu urteilen. Dazu kommt noch der Umstand, daß manche der arischen Völker, wenn nicht alle, vielfach fremdländische Einflüsse auch auf diesem Gebiete erfahren haben, — Einflüsse vielleicht ganz verschiedener nichtarischer Völker. Und schon in der letzten Periode der Urzeit waren die arischen Völker und Stämme, wenn auch noch in kompakter Masse zusammen sitzend, doch wohl schon lange über weite Länderstrecken Europas verteilt und verbreitet, schon in mannigfaltigster Weise differenziert, auf allen Gebieten der Kultur, und gewiß nicht zuletzt in jenem so wandelbaren, der Wirklichkeit fernabliegenden Gebiete religiöser Vorstellungen und mythologischer Bildungen.

Doch in all diesem Wechsel und Wandel fehlte gewiß auch schon damals der ruhende Pol nicht ganz, — das läßt sich doch auch schon a priori voraussetzen: gewisse Vorstellungen, Gedanken, ja wohl gar Geschichten urältester Zeit, primitivsten Charakters natürlich, die als eine Art fester Kern in Religion und Mythologie fortlebten und sich forterbten, wie auch nachmals in der historischen Zeit; sei es nun, daß sie aus irgendeinem Grunde besonders wichtig und eindrucksvoll, sich unauslöschlich tief dem Geist und Gemüt des Volkes eingegraben hatten, sei es, daß sie ihre Lebenskraft irgendwelchen besonderen, unverwelklichen Reizen verdankten. Und so erscheint es von vornherein keineswegs unwahrscheinlich, daß sich auch auf diesem Gebiete manches Gemeinsame, manches Uralte bei allen, bei vielen oder doch bei einigen arischen Völkern in irgendwelchen Umgestaltungen erhalten haben möchte. Dieses Gemeinsame aufzusuchen, wollen wir uns nicht verdrießen lassen. Es wird manches davon ganz allgemein menschlicher Art sein, es braucht eben dabei die arische Besonderheit, das spezifisch Arische nicht zu fehlen, — etwa wie wir auch in den arischen Hochzeitsbräuchen ganz allgemein Menschliches und doch wieder auch spezifisch Arisches aufgedeckt haben.

Wir haben in den einleitenden Kapiteln dieses Buches die dreifache Wurzel der Religion kennen gelernt: Naturverehrung,

Seelenkult und — aus der innersten Tiefe der menschlichen Psyche erwachsen, auf elementar-ethischem Grunde ruhend — der Glaube an ein höchstes gutes Wesen. Diese drei Wurzeln der Religion leben und wirken, mannigfach verbunden, verschränkt und verschlungen, bei allen Völkern und Stämmen des Erdballs. Hier waltet die eine, dort die andere kräftiger vor, nach der Eigenart des betreffenden Volkes, nach Zeit, Kulturstufe, geschichtlichen Einflüssen verschieden, — aber sie leben und wirken alle und überall. Auch bei den Ariern, schon in der Urzeit, werden wir sie zu suchen haben, — werden an diesem Beispiel festzustellen haben, ob unsere Voraussetzung falsch oder richtig. Da aber von den drei Wurzeln unstreitig die zuletzt genannte, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, religiös die bedeutsamste ist, wird es vor allem wichtig und interessant sein, zu untersuchen, ob diese Wurzel, ob dieser Glaube schon in der arischen Urzeit lebendig war. Da wir keiner dieser drei Wurzeln zeitlich einen Vorrang vor den anderen zusprechen können, liegt kein Grund vor, warum wir nicht diese religiös wichtigste Frage zuerst zu beantworten suchen sollen.

Die Vorstellung eines höchsten, guten, das Gute und Rechte wollenden und fordernden Wesens findet sich in mancherlei Formen und Modifikationen über die ganze Erde verbreitet. Dieses Wesen ist selbst gut und freundlich gedacht und erscheint als der Wächter über Gut und Böse, über Recht und Unrecht in den Handlungen der Menschen, und in diesem ethischen Moment liegt der Kern seiner Natur beschlossen. Es erscheint aber auch als Schöpfer und Lenker der Welt und wird oft mit dem Himmel in Zusammenhang gebracht oder geradezu im Himmel als seiner äußeren sichtbaren Offenbarung angeschaut. Es wird genannt: der Himmel oder der Himmlische, der Himmelsherr, der Herr oder Meister, der Alte im Himmelland, der Vater, der große Vater, der Geistvater, unser Vater an allen Orten, der Schöpfer, der Wohltäter, der große Freund, der Gute, der Alte, der alte Mann (ein uranfängliches Wesen), der große Geist u. dgl. m. Bald mehr aktiv und energisch gedacht, bald mehr passiv und blaß, ein verschwimmendes Ideal, zeigt sich diese Vorstellung in ihrem

wesentlichen Kern doch überall als dieselbe. Es ist eine durchaus einfache Vorstellung und durchaus nicht an höhere Kulturformen gebunden. Sie ist vielmehr geradezu typisch für den Glauben der primitiven Völker, der sog. Naturvölker. Wenn wir nach dem Vorhandensein einer solchen Vorstellung bei dem arischen Urvolk fragen, das noch in ziemlich primitiven Kulturverhältnissen lebte, so bewegen wir uns demnach durchaus in den Grenzen und Bahnen historischer Wahrscheinlichkeit.

Kannte das arische Urvolk den Glauben an ein solches höchstes, gutes, das Gute und Rechte forderndes und förderndes Wesen, welches Himmel, Vater, Herr, der Gute, der Wohltäter, der Freund oder dem ähnlich benannt wurde? — Ich glaube, daß mit dieser, bis jetzt resp. vor mir merkwürdigerweise noch nicht gestellten Frage auch die Antwort bereits gegeben ist, — wenigstens für denjenigen, welcher die ältesten religiösen Vorstellungen der verschiedenen arischen Völker kennt. Es ist eine entschieden bejahende Antwort. Ein Überblick über das hierher gehörige religionsgeschichtliche Material wird das, wie ich glaube, unzweifelhaft deutlich machen. Wir werden uns bekannter Tatsachen erinnern, die, im Lichte eines neuen Gesichtspunktes betrachtet, verändertes Aussehen und neue Bedeutung gewinnen. Getrennte Glieder einer großen Gedankenkette werden sich von selbst zusammenschließen und nur eines wird uns dabei wundernehmen, — wie es möglich war, diese Dinge bis jetzt so arg zu verkennen.

DER ALTARISCHE HIMMELSGOTT.

Es ist schon oft genug und seit langer Zeit schon die Behauptung aufgestellt und begründet worden, daß die Arier oder Indogermanen in der Urzeit als höchsten Gott den Himmel verehrten und daß sie ihn damals schon „Vater“ oder, richtiger, in fester Verbindung „Himmel-Vater“ zu nennen pflegten. Diese Annahme stützte sich vor allem auf eine Reihe wichtiger sprachlicher Tatsachen, deren Bedeutung früh erkannt und gewürdigt wurde. Inder, Griechen und Römer erscheinen dabei als die Kronzeugen für diese Himmelsverehrung der arischen Urzeit. Die Germanen traten ergänzend und stützend hinzu. Die bezüglichen Tatsachen hatten eine so unmittelbar überzeugende Kraft, daß unter den Forschern und Kennern längere Zeit völlige Übereinstimmung über diesen Punkt herrschte. Erst der jüngsten, zweifelsüchtigen Zeit blieb es vorbehalten, diese Einmütigkeit des Urteils vorübergehend zu gefährden. Gruppe mußte von seinem Standpunkt aus, der alle Religion in der arischen Urzeit leugnet, natürlich auch die Beweiskraft der erwähnten sprachlichen Tatsachen für die Ansetzung eines urindogermanischen Himmelsgottes bestreiten. Bremer suchte zu zeigen, daß die Germanen nicht als Zeugen für einen solchen Glauben der arischen Urzeit herangezogen werden können, und er erschütterte damit für manche das Fundament, auf welchem die Annahme jenes urzeitlichen Glaubens bisher sicher zu ruhen schien. Die wichtigste religionsgeschichtliche Tatsache der Urzeit war damit in Zweifel gezogen und zeigte sich in einem bedenklichen Lichte. Doch die Gefahr schien zeitweilig größer, als sie es tatsächlich war. Wie wenig Gruppes Radikalismus berechtigt und begründet ist, haben wir schon früher gesehen, und es wird das in der Folge noch deutlicher hervor-

treten. Gegen Bremers Kritik hat sich Rudolf Much mit einer trefflichen Arbeit über den germanischen Himmelsgott[1] gewendet, und wir werden weiterhin sehen, wie wenig dieselbe in der Tat dazu angetan ist, den Kernpunkt der Sache zu gefährden. Es kommt nur darauf an, daß die vorliegenden sprachlichen Tatsachen in das rechte Licht gerückt werden, um die alte richtige Erkenntnis nur noch tiefer und fester zu begründen. Allerdings wird sich diese Erkenntnis selbst dabei in gewisser Weise umgestalten, aber doch nur, um an Bedeutung dadurch noch mehr zu gewinnen. Denn diese Umgestaltung ist Erhöhung und Vertiefung zugleich, — ist schärfere Ausprägung eines bis jetzt doch noch einigermaßen verschwommenen Bildes.

Die unleugbare Schwäche in den bisherigen Ausführungen über den urindogermanischen Himmelsgott bestand einmal darin, daß eine verhältnismäßig nur beschränkte Anzahl arischer Völker von solchem Glauben der Urzeit ein direktes und deutliches Zeugnis zu geben schienen; sodann weiter vor allem und ganz besonders darin, daß von dem Wesen dieses Gottes, seinen Eigenschaften und seinem Wirken so überaus wenig bekannt war, — so wenig, daß sich fast alles auf die Namen „Himmel“, „Lichthimmel“ und „Vater“ zu beschränken schien. Ich hoffe, daß nach beiden Seiten hin eine nicht unerhebliche Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnis sich wird gewinnen lassen.

Doch wir müssen vor allem die alten und wohlbekannten Zeugnisse von dem urarischen Himmelsgotte ins Auge fassen und prüfen, um dann erst weiter zu einer tieferen Erkenntnis seines Wesens und seiner Bedeutung vorzuschreiten. Es läßt sich nicht vermeiden, daß wir dabei manche schon oft gesagte Dinge wiederholen, doch wo es sich um fundamentale Tatsachen handelt, darf man sich das nicht verdrießen lassen. Es wird auch manches bald in neue Beleuchtung treten.

Im Veda erscheint als eine alte, schon verblassende Göttergestalt Dyâus „der Himmel“ oder „der Lichthimmel“, der auch

---

[1] R. Much, Der germanische Himmelsgott, Halle 1898 (Sonderabzug aus: Abhandlungen zur germanischen Philologie. Festgabe für Richard Heinzel).

Dyâus pitar oder „Himmel-Vater“ genannt wird. Er ist der Vater der Devas, der lichten Götter, die seine Söhne genannt werden. Er erhält auch das Beiwort asura, dessen ursprüngliche Bedeutung wohl „der Herr“, „der Herrscher“ war[1]. Es unterliegt nun gar keinem Zweifel, daß der Name dieses altindischen Himmelsgottes mit dem wohlbekannten Namen des Zeus, des griechischen Himmelsgottes und Vaters der Götter und Menschen, ursprünglich zusammenfällt. Beide Namen gehen auf eine urindogermanische Grundform Djêus zurück, welche ohne Zweifel „Himmel“ oder „Lichthimmel“ bedeutete. Ebenso sicher aber ist es, daß auch der Name des höchsten Gottes der Römer, des Himmelsgottes Jupiter (Jovis, Diovis, Diespiter) unmittelbar dazu gehört und auf dieselbe Grundform zurückgeht. Es ist ihm nur im Nominativ der Beiname „Vater“ (pater, piter) fest angefügt und ganz mit ihm verschmolzen. Mit diesen wichtigen Götternamen hat man schon früh auch den Namen des altdeutschen Gottes Zio, Ziu (Gen. Ziwes) zusammengestellt, welchen die alten Sueven, d. h. die Schwaben, und wohl der ganze Stamm der Semnonen, zu denen diese gehören, als den obersten herrschenden Gott, den regnator omnium deus, verehrt haben sollen. Es ist derselbe, welcher bei den alten Skandinaviern als Týr, bei den Angelsachsen als Tiw- (in Tiwesdaeg, Tuesday, Dienstag) erscheint. Dieser germanische Gott ist vor allem Kriegsgott, nicht eigentlich Himmelsgott. Wie sich das erklärt und wie sich auch die von Bremer erhobenen formellen Bedenken erledigen, werden wir später sehen, wenn wir auf den germanischen Himmelsgott ausführlicher zu sprechen kommen. Über allen Zweifel erhaben ist auf jeden Fall die Zusammenstellung des altindischen, griechischen und römischen Götternamens, welche an sich schon genügen dürfte, den urarischen Himmelsgott zu erweisen.

Der urarische Name des Himmelsgottes Djêus stammt von derselben Wurzel wie das urarische Wort deivo oder deiwo „Gott“. Es ist die uns schon bekannte Wurzel div „glänzen, leuchten“,

[1] Weniger wahrscheinlich ist die Übersetzung „der Geistige, der Geist“, oder „der Lebendige“. Wir kommen auf die Etymologie des Wortes weiter unten zurück.

welche auch in der Form dju (dyu) [1] erscheint, mit Verwandlung des v in u und dabei eintretender Verwandlung des i zu j vor dem Vokal u. Während in dem Worte deivo „Gott" die starke oder gesteigerte Form der Wurzel div steckt, an welche das Suffix o (im Sanskrit a) getreten ist, wird der Stamm des Wortes Djêus durch die reine Wurzel div, dju ohne Zutritt eines Suffixes gebildet. In den sog. starken Kasus, — hier im Nominativ, Vokativ und Akkusativ des Singulars — erschien in der arischen Ursprache der Stamm dju zu djêu verstärkt oder gesteigert, während in den übrigen Kasus der einfache Stamm div (dju) vorwaltete. Diese Altertümlichkeit hat sich im Veda und im Griechischen noch deutlich erhalten. Dem vedischen Nominativ dyâús, Vokativ dyâùs, steht im Altindischen der Genitiv divás gegenüber, genau so wie im Griechischen dem Nominativ *Ζέυς* (Zeus), Vokativ *Ζεῦ* (Zeu) — aus Djêus, Djêu — der Genitiv *Διός* (Diós) aus *ΔιϜός* (Divós). Der Akkusativ *Ζήν* (Zên) oder *Ζάν* (Zân) entspricht dem vedischen Akkusativ dyâm aus dyâvam [2]. In den anderen Sprachen ist dies Verhältnis verwischt, der Wechsel von starken und schwachen Formen aufgegeben, wie auch sonst in zahlreichen anderen Fällen. Im Lateinischen finden wir die volle Form Jov aus Djov auch in die anderen Kasus eingedrungen (Jovis, Jovi usw.); der Nominativ Jupiter ist aus Joupiter, Jov-pater, Jous-pater entstanden. Von den germanischen Formen reden wir später.

Über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes kann kein Zweifel sein. Es begegnet uns im Altindischen noch als Appellativum „Himmel" in weiter Ausdehnung. Im Lateinischen und Griechischen haben sich bekanntermaßen noch deutliche Reste dieser Bedeutung erhalten; sub Jove heißt noch „unter dem

---

[1] In den Sanskritwörtern und -wurzeln hat nach der üblichen, von den Engländern stammenden Transskription y den Lautwert unseres j. Das urarische dju ist also mit dem sanskritischen dyu in Laut und Bedeutung identisch.

[2] Im böotischen und lakonischen Dialekt erscheint der Nominativ des Wortes in der Form *Δεύς* (Deus); im kretischen Dialekt der Akkusativ in der Form *Δήν* (Dên), auch *Τάν* (Tân); vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 92, Anm.

Himmel", z. B. bei Horaz, Oden 1, 1, 25 sub Jove frigido „unter kaltem Himmel"; und nach Cicero (N. D. II, 25, 65) sagt der alte Dichter Ennius: Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem „schau dies erhabene Leuchtende (den Lichthimmel), welches alle als Jupiter anrufen". Im Griechischen tritt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in adjektivischen Ableitungen wie *εὔδιος* „bei heiterem Himmel", *ἔνδιος* „in der freien Luft" hervor. In den germanischen Sprachen ist diese Urbedeutung vergessen. — Die Bedeutung der Wurzel div, dju lehrt uns ferner, daß das Wort djêus, djâus den Himmel als „den leuchtenden" bezeichnete. An der Spitze der altarischen Lichtgötter, der Deivos, steht der alte Djêus, der Lichthimmel, der Lichtgott *κατ' ἐξοχήν*.

Es sind die Lieder des Veda, denen wir die Erkenntnis dieser wichtigen Zusammenhänge verdanken. Im späteren Sanskrit begegnet uns allerdings auch das Wort dyâus, mit dem Genitiv divas — aber es bezeichnet hier keinen Gott, es ist bloß ein Appellativum mit der Bedeutung „Himmel", und dazu noch durchweg weiblichen Geschlechts! Man würde sich wohl schwer dazu entschlossen haben, aus diesem femininen Appellativum auf einen alten, ursprünglichen männlichen Gott zu schließen, der mit Zeus und Jupiter ursprünglich identisch war. Jedenfalls wäre dies eine kühne und sehr unsichere Hypothese gewesen. Es war daher eine überaus wertvolle Entdeckung, als man im Veda einen männlichen Gott Dyâus auffand, der an einer ganzen Reihe von Stellen erwähnt und angerufen wird, dessen Gestalt, allerdings bereits erblassend, immerhin Spuren hohen Altertums und einer ursprünglich hoch geehrten, ja einer beherrschenden Stellung unter den anderen Göttern erkennen ließ. Und es wurde das Wertvolle dieser Entdeckung durch die Altertümlichkeit der Form, die wir fast der indogermanischen Grundform gleichsetzen können, sowie namentlich noch durch die genaue formelle Übereinstimmung der Flexion dieses Namens mit derjenigen des griechischen Zeus noch bedeutend erhöht [1].

---

[1] Bei dem späteren femininen Appellativum dyâus „der Himmel" ist die formelle Übereinstimmung nicht mehr ganz dieselbe. Abgesehen von dem

Meines Wissens ist Gruppe der erste, welcher die Beweiskraft dieser Zusammenstellung für die Ansetzung eines urindogermanischen Himmelsgottes (Djêus) bestritten hat. Und zwar tut er diese wichtige Frage ziemlich kurz ab, indem er auf S. 79 seines Buches erklärt, daß „von solchen Götternamen, die, wenn auch nur in einer untergegangenen Sprachperiode, übliche Appellativa für Naturerscheinungen gewesen sind", ganz abzusehen sei. Aus dem Begriff „Himmel" konnte sich — das ist offenbar seine Meinung — der Begriff eines „Himmelsgottes" bei den verschiedenen arischen Völkern, ganz selbständig und unabhängig voneinander, entwickeln. Also beweist die Zusammenstellung nichts für einen urindogermanischen Gott!

In der Tat, keine einzige andere, dem Bereich der Sinnenwelt angehörige Vorstellung scheint so geeignet, zum Träger des aufkeimenden, sich entwickelnden Gottesbegriffs zu werden, als die des hohen, leuchtenden, allumfassenden Himmels. Keine Erscheinung der Natur ist an Größe und Erhabenheit dieser zu vergleichen, keine erweist sich so unmittelbar als Quelle reichsten Segens wie der Himmel, an dessen leuchtendem Gewölbe Sonne, Mond und alle Sterne wandeln, von dessen Höhen sich Licht und Wärme in reichem, belebendem Strome zur Erde herab ergießen, aus dessen Wolkenmassen die Regengüsse herniederrauschen, die Feld und Flur erquicken, Gras und Bäume wachsen machen. Zum Himmel hinauf mochte darum wohl der Mensch den Blick richten, als er ein Höheres zu ahnen begann, ein Höheres, als Geister, die in Busch und Baum, in Wind und Wellen ihr Wesen treiben. Wenn Naturerscheinungen überhaupt vergöttlicht wurden, scheint der Himmel besonders dazu angetan. Ebendarum finden wir wohl, so scheint es, bei den verschiedensten Völkern der Erde den Himmel als Gott, als höchsten Gott, als Spender alles Segens verehrt und angebetet. So hören wir

---

Geschlecht, hat sich auch die Flexion geändert. Die Steigerungsform des Stammes ist nur noch im Nominativ erhalten. Der Akkusativ divam stimmt nicht mehr zu *Ζήν* (Zên), welche Form erst durch den vedischen Akkusativ dyâm aufgeklärt wurde. Noch wichtiger ist der Vokativ, wie wir später sehen werden.

z. B. vom Pater Brebeuf, dessen Nachrichten aus der ältesten Zeit der französischen Kolonisation in Nordamerika datieren, daß die Huronen die Erde, Flüsse, Seen, gefährliche Felsen, vor allem aber den Himmel anbeteten, den sie Aronhiaté nennen. Sie opfern ihm Tabak ins Feuer und flehen: Aronhiaté! sieh mein Opfer an, habe Mitleid mit mir, hilf mir! — „Sie nehmen in allen Nöten ihre Zuflucht zum Himmel und verehren ihn vor allen Wesen, da sie in ihm besonders etwas Göttliches zu erblicken glauben. Sie stellen sich im Himmel einen „Oki" vor, d. h. einen Dämon oder eine Macht, welche die Jahreszeiten beherrscht und die Winde und Wellen lenkt. Sie fürchten seinen Zorn und rufen ihn zum Zeugen an, wenn sie ein wichtiges Versprechen geben oder einen Vertrag abschließen; dabei sagen sie, der Himmel hört, was wir heute tun, und fürchten Strafe, wenn sie ihr Wort brechen" (vgl. Tylor a. a. O., II, S. 256), worin übrigens die ethische Bedeutung dieses Gottes klar hervortritt. Die Verehrung des Himmels oder eines Himmelsherrn findet sich auch noch bei anderen nordamerikanischen Indianern, desgleichen bei verschiedenen Stämmen im Westen und im Süden Afrikas (vgl. Tylor a. a. O., S. 257). Der Samojede, sagt Tylor, „macht kaum, wenn überhaupt, einen Unterschied zwischen dem sichtbaren, persönlich gedachten Himmel und der Gottheit, die mit ihm unter einem und demselben Namen, Num, verbunden ist" (vgl. a. a. O., S. 258). Auch die finnische Gottesbezeichnung „Jumala" ist, wie es scheint, von dem Begriff „Himmel" ausgegangen. Nach Castréns Darlegung ist das Wort aus Juma „Donner" und la „Ort" zusammengesetzt, bedeutet also eigentlich „Ort des Donners", d. i. Himmel, dann Himmelsgott, schließlich Gott im allgemeinen [1]. Tien, der Himmel, ist in der altchinesischen Religion der höchste, oberste, allwaltende Gott, der Ahnherr aller Wesen, der Werkmeister, der die Dinge macht, wie ein Töpfer irdenes Geschirr [2]. Dem entspricht bei den Mongolen Tengri, was ebenfalls ursprünglich Himmel, dann Himmelsgott, schließlich Gott oder Geist im allgemeinen bedeutet. Ja, wir selbst haben uns, wenigstens in unserer

[1] Vgl. M. Müller, Vorlesungen über Religionswissenschaft, S. 179.

[2] Müller a. a. O., S. 174. 175.

Sprache, anscheinend noch nicht ganz frei gemacht von einer uralten Vorstellung, die den Himmel einfach für Gott nimmt, wenn wir Wendungen in unserer Rede gebrauchen, wie z. B. „der Himmel behüte dich“, „der Himmel segne dich“, „hilf, Himmel!“, „Himmel, erbarme dich!“ u. dgl. m.

Es scheint also, daß sich ganz leicht und natürlich bei den verschiedensten Völkern aus dem Begriff „Himmel“ der Begriff eines höchsten, oder doch eines großen, mächtig waltenden Gottes entwickelt. Wenn das aber der Fall ist, könnte da nicht am Ende wirklich Gruppe Recht haben? Könnte nicht wirklich der urindogermanische Himmelsgott Djêus eine bloße Fiktion sein und jedes der hier in Betracht kommenden Völker die erwähnte Begriffsentwicklung selbständig in seinem Sonderdasein, nach der Trennung von den Stammverwandten, durchgemacht haben?

Es gilt da zunächst, wohl zu unterscheiden. Die Frage, ob wirklich aus dem persönlich gedachten Himmel ein großer, ein höchster Gott unmittelbar hervorgegangen, wie Tylor und die meisten Gelehrten bisher ohne weiteres angenommen haben; oder ob nicht vielmehr eine aus ganz anderer Quelle entsprungene Gottesidee an der erhabenen Erscheinung des Himmels nur ihre sinnliche Stütze gefunden und sich mit dieser dann aufs engste verbunden haben dürfte — was im wesentlichen meine Ansicht ist —, diese Frage wollen wir hier noch nicht erörtern. Es handelt sich Gruppe gegenüber um etwas viel Elementareres. Er leugnet ja jeden Gott für die arische Urzeit. So leugnet er auch, daß damals schon der Himmel, persönlich, irgendwie als Gott gedacht und verehrt wurde. Es gab nach ihm überhaupt keinen urarischen Himmelsgott. Das Wort djêus hatte damals keinen anderen Inhalt als den eines Appellativums mit der Bedeutung „der Himmel“.

Gegenüber diesem radikal negativen Standpunkt von Gruppe haben wir folgendes zu erwidern:

Wenn ein altes Wort für „Himmel“ bei verschiedenen weit auseinanderliegenden arischen Völkern ganz übereinstimmend zugleich einen höchsten Himmelsgott bezeichnet, nirgends aber bloß als Appellativum für „Himmel“ erscheint, dann spricht die Wahrscheinlichkeit entschieden dafür, daß dieses Wort schon in der

Urzeit nicht nur „Himmel“ bedeutete, sondern zugleich auch als Nomen proprium eines höchsten Himmelsgottes in Gebrauch war. So aber verhält es sich in dem vorliegenden Falle.

Und ferner: Wenn das Wort, um das es sich hier handelt, eine geläufige arische Bezeichnung für den Begriff „Himmel“ wäre und mit dieser appellativen Bedeutung wenigstens in einer Reihe von arischen Sprachen erschiene, so könnte man der Gruppeschen Ansicht eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Dies ist nun aber durchaus nicht der Fall. Einzig und allein im Sanskrit hat dyâus zugleich deutlich diese appellative Bedeutung und es ist auch dies wieder eine der wertvollen Altertümlichkeiten, die diese Sprache auszeichnen. In den anderen dabei in Betracht kommenden Sprachen ist das etymologisch entsprechende Wort aber schon längst durchaus Nomen proprium eines bestimmten großen Gottes geworden, während die appellative Bedeutung desselben wohl nur noch in der Urzeit, und vielleicht nur in weiter zurückliegenden Perioden derselben, als wirklich lebendig und allgemein verbreitet gedacht werden kann. Zeus heißt im Griechischen nicht etwa „der Himmel“ in appellativem Sinne. Er ist der oberste Himmelsgott, der Vater der Menschen und Götter; Himmel aber heißt *οὐρανός* (uranós). Beim lateinischen Jupiter haben wir auf einzelne Reste, Spuren der uralten appellativen Bedeutung hingewiesen. Aber es sind eben nur Reste und Spuren. Niemand wird sagen, daß Jupiter „Himmel“ bedeute. Dafür hat der Lateiner bekanntlich das Wort coelum. Und vollends die Germanen! Der alte Gott Zio-Tŷr ist hier nicht einmal mehr deutlich als Himmelsgott zu erkennen, nur gewisse Anzeichen deuten darauf hin, daß er dies einstmals gewesen, im übrigen ist er zum Kriegsgott geworden. Nur die Etymologie hat uns darauf geführt, in ihm den alten Himmelsgott zu erkennen. Von der appellativen Bedeutung „Himmel“ kann bei diesem Worte gar nicht die Rede sein. Nicht das geringste spricht dafür, daß es diese Bedeutung innerhalb der speziell germanischen Entwicklung jemals gehabt hat. Dafür gibt es andere Bezeichnungen: im Gotischen himins, im Altnordischen himinn, im Althochdeutschen himil usf. In den europäisch-arischen Sprachen überhaupt haben

wir kein Recht, auch in ihren ältesten Phasen nicht, die appellative Bedeutung des alten djêus als eine wirklich lebendige anzusetzen. Dem indischen Appellativum dyâus stehen andere, etymologisch nicht verwandte Appellativa der gleichen Bedeutung in den europäischen Sprachen gegenüber. Nur das Nomen proprium Dyâus findet hier etymologisch Entsprechendes, und die übereinstimmenden Nomina propria Dyâus — Zeus — Jupiter — vielleicht auch Zio-Týr — weisen auch nur, und zwar ganz deutlich, auf ein urarisches Nomen proprium Djêus hin, den Namen eines Himmelsgottes.

Wäre die Entwicklung so erfolgt, wie Gruppe sie sich denkt, so verstünde man auch nicht, warum gerade in allen diesen Sprachen ganz dasselbe alte Appellativum „Himmel“ sich zu der Bedeutung „Himmelsgott“ entwickelte. Denn die arischen Völker hatten für den Appellativbegriff „Himmel“ eine ganze Anzahl völlig verschiedener Ausdrücke zur Verfügung. Das lehrt die merkwürdig bunte Reihe: altindisch dyâus, avestisch thwâsha, griechisch *οὐρανός*, lateinisch coelum, germanisch himins und himil, russisch nebo (небо), litauisch-altpreußisch dangùs, irisch nem, armenisch erkin-k. Wenn die Reflexe des alten Wortes djêus ursprünglich auch, wie Gruppe annimmt, bloß die Appellativbedeutung an sich trugen, warum verwandte dann keine der arischen Sprachen ein anderes synonymes Appellativ zur Bezeichnung des neugebildeten Begriffs des Himmelsgottes? Das bliebe vollkommen unverständlich. Das erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß die Prägung des Namens jenes Himmelsgottes eben schon in der Urzeit stattfand. Dadurch aber, daß Djêus schon in der Urzeit zum Eigennamen eines großen Gottes wurde, erklärt sich weiter sehr natürlich, daß dies Wort schon früh mehr und mehr aufhörte als Appellativum für „Himmel“ verwendet zu werden und daß fast in dem ganzen arischen Sprachgebiet, mit alleiniger Ausnahme des Altindischen, andere Wörter an seine Stelle traten. Es war die gewaltige Gestalt des höchsten Himmelsgottes, des persönlichen Djêus, welche das Appellativum djêus „der Himmel“ gewissermaßen erdrückte oder zum Absterben verurteilte. Zur Bezeichnung der natürlichen Erscheinung des Himmels bedurfte

man nun anderer Worte, und es war nicht schwer, sie zu finden. Fast jedes arische Volk ging da seinen eigenen Weg.

Diese Betrachtungen könnten uns eigentlich schon genügen, doch wir haben noch einen spezielleren Hinweis auf den uraltarischen Himmelsgott Djêus, in einem schon früher gestreiften Beinamen jenes Gottes, der uns zugleich etwas mehr von seinem Wesen erkennen läßt.

Im Veda wird der alte Himmelsgott Dyâus als „der Vater", pitar, bezeichnet, während die Erde (Pṛithivî) „die Mutter" heißt. Dyâus pitar „Himmel-Vater" ist eine feste Verbindung, die uns vielfach in den Liedern des Veda begegnet. So z. B. Rigveda 4, 1, 10, wo der Gott noch ausdrücklich „der Erzeuger" (janitar) genannt wird. Dasselbe Beiwort erhält er Rigveda 1, 164, 33. Der Sänger fleht (Rigveda 6, 51, 5): „O Himmel-Vater, gute Mutter Erde, du Bruder Agni und ihr Vasus, seid mir gnädig!" [1]. In einem anderen Liede heißt es (RV 1, 89, 4): „Dies erquickende Heilmittel wehe der Wind uns zu, dies die Mutter Erde, dies der Vater Himmel" (pitấ dyấuḥ). Dyâus wird RV 1, 90, 7 „unser Vater" genannt; in einem anderen Liede heißt er der große Vater Dyâus, der große Vater Himmel [2]. Im Atharvaveda 6, 4, 3 lesen wir die Bitte: „O Himmel-Vater, wehre du das Unheil ab!" [3]. Und auch in anderen vedischen Werken begegnen wir derselben Verbindung Dyâus pitar „Himmel-Vater" [4]. Dieser göttliche „Himmel-Vater" hebt sich deutlich ab von dem materiellen, natürlichen Himmel dyâus, welcher selbstverständlich auch überaus häufig im Rigveda genannt wird. Wie weit die natürliche, materielle, räumliche Vorstellung „Himmel" von derjenigen dieses persönlichen, schöpferischen Gottes abliegt, wie klar sie sich von

---

[1] RV 6, 51, 5: dyấûsh pitaḥ pṛ́thivi mấtar ádhrug ágne bhrấtar vasavo mṛḷátấ naḥ. [Die Abkürzung RV bedeutet Rigveda.] — RV 5, 43, 2 werden Himmel und Erde als Vater und Mutter angerufen und um Hilfe gefleht.

[2] RV 1, 71, 5: mahé yát pitrá īṃ rásaṃ divé kár „als er dem großen Vater, dem Himmel, den Saft bereitete" usw.

[3] AV 6, 4, 3 dyấûsh pítar yâváya duchúnấ yấ.

[4] So Çatapatha Brâhmaṇa 14, 9, 4, 19 und Çâṅkhâyana Çrâutasûtra 4, 18, 7.

dieser letzteren unterscheidet, erkennt man u. a. auch daran, daß nach der vedischen Auffassung drei Himmel übereinander liegen, wie drei Erden darunter. Es gibt also drei „Himmel", aber nur einen Himmelsgott, nur einen Himmel-Vater, Dyâus pitar. Jenen Unterschied ersieht man ferner daraus, daß das Appellativum dyâus „Himmel", „Tag" schon im Rigveda auch weiblichen Geschlechtes sein kann, was dann späterhin ganz zur Regel wird.

Dieser vedische Dyâus pitar findet nun offenbar seine deutliche Entsprechung in dem *Ζεὺς πατήρ* (Zeus patêr) der Griechen, in dem Jûpiter oder Juppiter des römischen Volkes. Zeus wird bei Homer vorzugsweise der Vater der Menschen und Götter (*πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*) genannt und an einer großen Anzahl von Stellen der Ilias wie der Odyssee *Ζεῦ πάτερ*, o Zeus-Vater, angerufen, — ein Doppel-Vokativ, welcher durchaus mit der Anrufung Dyâùsh pitar, o Himmel Vater, im Rigveda übereinstimmt. Ich erinnere an den mehrfach wiederkehrenden Vers der Ilias (3, 276 und 320; 7, 202; 24, 308):

Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε, μέγιστε!
Zeus-Vater, herrschend vom Ida herab, du ruhmvollster, größter!

Desgleichen an den mehrmals sich wiederholenden Vers der Odyssee (5, 7; 8, 306; 12, 371):

Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες
Zeus-Vater und ihr andern, ihr ewigen, seligen Götter!

Ferner an den eindrucksvollen Vers Odyssee 20, 112:

Ζεῦ πάτερ, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσεις
Zeus-Vater, der du ein Herr bist der Götter wie auch der Menschen!

Die Anrufung „Zeus-Vater" begegnet uns mehrfach in fester formelhafter Verbindung mit derjenigen der Athene und des Apollon zusammen[1]; weit häufiger aber noch, an einer großen Anzahl von Stellen, finden wir den Vokativ „Zeus-Vater" für sich

[1] In dem bekannten mehrfach wiederkehrenden Verse (Il. 2, 371; Od. 4, 341; 7, 311; 18, 235): *αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον.*

allein[1]. Auch im Nominativ und im Dativ finden wir den Zeus-Vater mehrmals in den Gesängen des Homer[2], bei weitem am häufigsten aber in jenem Vokativ *Ζεῦ πάτερ* (Zeu pater), und gerade dieser ist uns besonders interessant und wichtig, weil er in der merkwürdigsten Weise mit dem Vokativ des vedischen Dyâus pitar, des alten Himmel-Vaters, durch den besonderen Akzent auch formell übereinstimmt[3].

Es kann durchaus keinem Zweifel unterliegen, daß wir es auch im Griechischen mit einer festen formelhaften Verbindung — (Zeus-Vater) — zu tun haben, welche durchaus derjenigen des altindischen Dyâus pitar entspricht. Noch deutlicher aber ist dies im Lateinischen der Fall, wo die Verbindung eine so feste, so ständige war, daß das angehängte „pater" im Nominativ und im Vokativ ganz mit dem Namen des alten Himmelsgottes zu einem Worte, einem einheitlichen, nicht mehr trennbaren Ausdrucke verschmolz. Jupiter, Juppiter geht zurück auf älteres Joupiter, noch älteres Jouspiter, Djouspiter, Djouspater, das ist Dyâus pitar, oder „Himmel-Vater"[4]. Die Verbindung ist im

---

[1] So Ilias 1, 503; 5, 421. 757. 762. 872; 7, 179. 202. 446; 8, 236; 12, 164; 13, 631; 15, 372; 17, 19. 645; 19, 121. 270; 21, 273; Odyssee 7, 331; 13, 128; 20, 98. 112. 201; 21, 200; 24, 351.

[2] So der Nominativ Il. 11, 201. 544; der Dativ *Διὶ πατρί* Il. 20, 192; Od. 16, 260.

[3] Der Nominativ dyấus ist mit dem Akut (indisch Udâtta) akzentuiert, in dem Vokativ dyâùsh pitaḥ o Himmel Vater RV 6, 51, 5 zeigt das Wort aber den Zirkumflex (indisch Svarita), — genau so wie im Griechischen *Ζεύς* im Nominativ den Akut, im Vokativ *Ζεῦ* aber den Zirkumflex hat. Im Rigveda kommt der Vokativ von dyâus nur noch an einer einzigen anderen Stelle vor (8, 89, 12) und hier lautet die Form auffallenderweise anders, nämlich dyấús, mit dem Akut! Das hat aber, wie ich glaube, seinen guten Grund, denn an dieser Stelle wird nicht der alte Himmel-Vater (Dyâus pitar) angerufen, sondern der materielle Himmel in poetischer Personifikation. Es heißt da: sákhe vishṇo vitarám ví kramasva, dyâúr dehí lokáṃ vájrâya vishkábhe Freund Vishṇu, schreite weiter aus! Himmel, gib Raum zum Schleudern des Donnerkeils! — Also auch hier eine feine formelle Scheidung zwischen dem Himmelsgotte Dyâus und dem Himmel als Naturerscheinung, — bei dem ersteren aber die genaueste formelle Übereinstimmung mit dem griechischen Vater Zeus.

[4] Das anlautende d hat sich in altertümlichen Formen noch bisweilen

Nominativ und Vokativ eine so enge, daß die beiden Teile derselben gar nicht mehr voneinander getrennt werden können, während in den Casus obliqui die Sprache beide Worte auseinanderhielt, resp. auch nur das erste gebrauchte.

Die frappante Übereinstimmung von altindischem Dyâus pitar, griechischem *Ζεὺς πατήρ*, lateinischem Jupiter, Juppiter (auch Diespiter) läßt uns mit Sicherheit darauf schließen, daß schon in der Urzeit die alten Arier ihren Himmelsgott als „Vater" bezeichneten und daß schon damals die Verbindung Djêus pater „Himmel-Vater" eine gewisse feste Formelhaftigkeit gewonnen hatte, die vermutlich insbesondere im Nominativ und Vokativ sich geltend machte, namentlich im letzteren, ganz natürlicherweise, weil ja dieser der Kasus der Anrufung ist.

Charakteristisch ist es, daß gerade im Lateinischen diese alte Verbindung zu einer unlösbar engen geworden ist, denn als hervorstechendste Eigentümlichkeit der italischen Religion und Religiosität müssen wir ja gerade die peinlich genaue Bewahrung und Beobachtung des altüberlieferten Zeremoniells, das strenge Festhalten an alten Formen und Formeln ansprechen [1], was bei den Griechen keineswegs in gleichem Maße der Fall ist.

Doch der alte „Himmel-Vater" tritt uns noch an einigen anderen Punkten innerhalb des arischen Volkstums entgegen, und wenn es sich dabei auch nicht um viel mehr als um einige Namen handelt, so bilden dieselben doch eine willkommene Ergänzung unserer bisherigen Mitteilungen.

So erfahren wir durch Hesychius, daß die Tymphäer in Epirus einen Gott verehrten, welchen sie *Δειπάτυρος* (Deipatyros) nannten [resp. dessen Namen der griechische Gelehrte so angibt] [2]. Es

---

erhalten. So lesen wir Diove statt Jove auf einem Erztäfelchen der republikanischen Zeit (Archäolog. Zeitung 1846, 257); so haben wir auf einer oskischen Inschrift die Form *ΔιουϜει* (Mommsen, Unteritalische Dialekte, S. 191; Preller, Röm. Mythologie, S. 166, Anm.).

[1] Vgl. Preller, Röm. Mythologie, S. 2.

[2] *Δειπάτυρος· θεὸς παρὰ Τυμφαίοις*, Hesych. s. v. Vgl. dazu Kretschmer, Einl. in die Gesch. der griech. Spr., S. 255. Ob die barbarischen Bewohner des Tymphe-Gebirges diesen *Δειπάτυρος* von einem früher dort

kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in diesem Deipatyros der Tymphäer den altarischen Himmel-Vater, Djêus-pater zu erkennen haben. Auch hier sind beide Worte zu einem zusammengewachsen.

So berichtet uns ferner Herodot (IV, 59), daß die Skythen einen *Ζεὺς Παπαῖος* (Zeus Papaios) verehrten, und wir wissen durch das Zeugnis der Alten, daß die zum thrakisch-phrygischen Zweige der Arier gehörigen, im Norden Kleinasiens lebenden Bithynier einen *Ζεὺς Πάπας* (Z. Papas) anriefen, der in einer Inschrift von Brussa auch *Ζεὺς Παππῶος* (Z. Pappoos) genannt wird[1]. Es läßt sich aus alledem mit Sicherheit schließen, daß Skythen sowohl wie Bithynier nicht nur einen höchsten Himmelsgott verehrten, sondern ihm auch den Beinamen Papa oder Pappa, d. h. „Vater, Väterchen", gaben. Das ist mit einer leichten Modifikation, die in der Koseform liegt, dasselbe, was der Djêus pater besagt; pater oder auch papa, pappa wurde der Vater schon in der arischen Urzeit genannt[2].

Es ergibt sich endlich aus allen diesen Tatsachen, aus dem Zeugnis der Inder, Griechen, Römer, Tymphäer, Skythen und Bithynier, daß die arischen Völker seit alters, wohl schon in der Urzeit, ihrem höchsten Himmelsgotte mit Vorliebe den Beinamen „Vater" gaben und daß dieser in einigen Fällen sogar ganz fest mit der Himmelsbezeichnung verwuchs. Damit aber hat jener alte Himmelsgott für uns wesentlich an Inhalt gewonnen und tritt uns so erst vollends als bestimmter ausgeprägte göttliche Person entgegen. Der Vatername schließt viel, fast unabsehbar viel in sich, doch wir wollen und dürfen hier nicht mehr in denselben hinein legen, als die primitive Kulturstufe jener Zeit wahrschein-

---

siedelnden griechischen Stamme übernommen oder schon seit alters besessen haben, läßt sich schwer ausmachen. Auf jeden Fall ist dies ein Zeugnis mehr für den altarischen Djêus pater.

[1] Vgl. Kretschmer a. a. O., S. 199. 241. 242. Schrader, Reallexikon, S. 670.

[2] Daß eine ganze Reihe von Koseformen für Vater und Mutter zum ältesten Bestande aller Sprachen der Erde gehörten, darf als eine ausgemachte Tatsache bezeichnet werden.

lich macht. Von einem Kindschaftsverhältnis der Menschen zu Gott, wie es im Christentum zur Entwicklung kommt, wird man auf jener Stufe nicht reden dürfen. Wenn die Arier der Urzeit den Himmelsgott „Vater“ oder „Väterchen“ nannten, dann wollten sie ihn damit wohl in erster Linie als den Erzeuger, den Schöpfer der Welt, der Götter und der Menschen, vielleicht auch als den Erhalter bezeichnen, denn der „Vater“ hatte doch seit alters die Familie zu erhalten und für sie zu sorgen. Etwas von dem, was andere primitive Völker sich denken, wenn sie den Himmelsgott „den Alten“ oder „den Alten im Himmelland“ nennen, lag wohl auch in diesem Ausdruck. Wenn wir weiter uns daran erinnern, daß der Vater gerade in der arischen Urzeit ein fast unumschränktes Regiment in der Familie führte und geradezu einen Herrscher im kleinen vorstellte, dann werden wir wohl auch annehmen dürfen und müssen, daß schon damals etwas vom Begriffe „Herr“ und „Regierer“ in der Bezeichnung „Vater“ mitempfunden und verstanden wurde. Doch auch damals schon gab es ohne allen Zweifel, bei aller Strammheit im Regiment des Hauses, bei aller Härte und Roheit der Zeit, warme und herzliche Regungen, die ein freundlicheres Band zwischen Vater und Kindern knüpfen mochten, wenn auch vielleicht nicht immer und überall. Und so brauchen wir auch die Annahme nicht auszuschließen, daß unsere Vorfahren, wenn sie den Lichthimmel als „Vater“ anriefen, vielleicht doch schon etwas von der Empfindung, von dem Glauben in sich trugen oder wenigstens in sich keimen fühlten, mit welchem spätere Generationen den „Vater im Himmel“ anrufen sollten.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN INDERN UND PERSERN.

VOM lichten Himmel, dem Vater da droben, wußten die Arier der Urzeit zu sagen. Das hat uns ihr Djêus pater oder Djêus pappa gelehrt. Aber ist es nicht möglich, noch tiefer in die Erkenntnis seines Wesens einzudringen? Fließen nicht noch andere, vielleicht bisher verborgene Quellen, aus denen wir schöpfen können, um mehr zu erfassen von den Gedanken, die unsere Väter einst mit dem Bilde des Himmel-Vaters verbanden?

Es gibt nur einen Weg zu dieser Erkenntnis, — den Weg der Vergleichung. Da die Urzeit nicht mehr unmittelbar zu uns reden kann, müssen wir die einzelnen arischen Völker und ihre Sprachen befragen und ihre Aussagen dann miteinander vergleichen, ob und wieweit sie zusammen stimmen, ob und wieweit sie es uns möglich machen, ein einheitliches Bild zu gewinnen, das wir mit überzeugender Wahrscheinlichkeit in die Urzeit zurückversetzen können.

Wir beginnen unsere Betrachtung mit den Indern und Persern, den am weitesten nach Osten vorgeschobenen Vorposten arischen Volkstums, die zuerst, um ein gutes Stück früher als ihre westlichen Brüder, zu einer selbständigen höheren Kultur gelangt sind. Mit dem, was wir über den altindischen Dyâus pitar gesagt haben, sind die indischen Quellen zur Erkenntnis des alten Himmelsgottes noch lange nicht erschöpft. Von den Persern aber haben wir in dieser Frage noch gar nicht geredet. Und doch ist es wichtig, ja unerläßlich, zu hören, was auch sie zur Klärung derselben beitragen können, — was von der Vorstellung des alten Himmelsgottes sich bei ihnen erhalten hat. Inder und Perser aber ist es notwendig gemeinsam zu behandeln, schon darum, weil wir

ja sicher wissen, daß diese beiden Völker, vor ihrem Sonderdasein, als eine große Volks- und Kulturgemeinschaft im östlichen Iran zusammen gesessen haben, in jener Zeit, welche wir die indopersische Einheitsperiode zu nennen pflegen. Veda und Avesta bieten zur Rekonstruktion jener Zeit ein reiches Material dar. Es fragt sich nun, wieweit dieses Material dazu ausreicht, um auch das Bild des alten Himmelsgottes für jene wichtige Zeit der indopersischen Einheit zu rekonstruieren. Damit würden wir der arischen Urzeit um einen großen Schritt näherkommen, über die indische wie auch die persische Sonderexistenz hinaus.

Fassen wir zunächst noch einmal und etwas schärfer den altindischen Dyâus pitar ins Auge, um von ihm aus dann zu weiterer Erkenntnis vorzuschreiten.

Zunächst fällt ein Umstand in die Augen, welcher fast dazu angetan scheint, Bedenken und Zweifel zu erregen bezüglich der Richtigkeit unserer Auffassung, nach welcher wir in dem Himmel-Vater den höchsten Gott der arischen Urzeit erkennen möchten. Es ist das die verhältnismäßig auffallend geringe und unbedeutende Rolle, welche Dyâus pitar in den Liedern des Veda spielt. Wie stimmt das zu seiner vorausgesetzten einstigen Größe und Bedeutung und welche Gewähr haben wir überhaupt für die Annahme dieser letzteren?

Es unterliegt keinem Zweifel, — der vedische Dyâus ist, wie ich schon früher angedeutet habe, eine verblassende Göttergestalt, die denn auch in der Folge tatsächlich ganz verschwindet. Er wird zwar noch „Vater" und „großer Vater" genannt, man bittet ihn um Hilfe, um Abwehr des Unheils, um stärkende Heilmittel, um seine Gnade — aber er tritt doch gegenüber anderen Göttergestalten stark in den Hintergrund, vor allem gegenüber Varuṇa, dem himmlischen König, dem Herrscher eines hehren Lichtreichs da droben, dem obersten der Âdityas, dem reinen, erhabenen göttlichen Wächter über das Tun und Treiben der Menschen, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Aber auch gegenüber Indra, dem starken, streitbaren Gott, dem Somatrinker, der den Donnerkeil schwingt und die bösen Dämonen erschlägt, dem Liebling des streitbaren Volkes der vedischen Inder. Es heißt

im Anfang eines Rigveda-Liedes ganz ausdrücklich, daß Dyâus vor Indra sich beugte, sich verneigte vor ihm, dem alle Götter den Vorrang eingeräumt [1].

Indessen, wir haben außer jener uralten Bezeichnung des Gottes als Dyâus pitar, die ihn als ursprünglich identisch mit den obersten Göttern der Griechen und Römer erweist, noch andere Anzeichen, welche darauf deuten, daß Dyâus ehemals eine ganz andere, ungleich höhere, eine Herrscherstellung in der Götterwelt eingenommen habe. Hier ist insbesondere einer wertvollen Arbeit zu gedenken, die wir dem Livländer Peter von Bradke, weiland Professor an der Universität Gießen, verdanken: Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras. Studien auf dem Gebiete altindogermanischer Religionsgeschichte (Halle 1885).

Im Rigveda begegnet uns nicht selten, als Epitheton verschiedener Götter, das Wort asura, welches unzweifelhaft mit dem Ahura des Avesta, dem Namen des großen Gottes der Iranier, dem gewöhnlich das Epitheton mazdâ, d. i. „der Weise", hinzugefügt wird, ursprünglich identisch ist. Das h der Avesta-Sprache ist hier wie in zahlreichen anderen Fällen aus altem s nach einem feststehenden Lautgesetz entstanden; ahura geht auf asura zurück. Das vedische Wort asura pflegte man früher von dem Worte asu „Geist, Leben" abzuleiten und zu erklären als „der Geistige, der Lebendige" oder auch einfach „der Geist". Nun zeigt aber Bradke (S. 29 ff.) durch eine sorgfältige Vergleichung aller Stellen des Rigveda, in denen das Wort asura und seine Ableitungen vorkommen, daß wir in demselben vielmehr die Bedeutung „der Herr, der Herrscher, höchster Herrscher, höchster Gott, Götterherr" anzunehmen haben [2]. Etymologisch bringt er das Wort mit dem lateinischen erus „der Herr"

[1] RV 1, 131, 1: índrâya hí dyâúr ásuro ánamnata etc. Vor Indra verneigte sich Dyâus Asura, vor Indra die große Erde in ihren Weiten, — den Indra haben alle Götter einmütig an die Spitze gestellt.

[2] Er stützt sich dabei namentlich auf das von asura abgeleitete Abstraktum asurya, welches nicht etwa „Geistigkeit, göttliche Lebensfülle, Göttlichkeit" oder dgl., wie man früher erklärte, sondern nur etwa „höchste Gottesherrlichkeit, höchste Götterherrschaft, Stellung des höchsten Gottes" bedeuten kann.

zusammen, dessen ältere Form esus noch das ursprüngliche s zeigt (S. 85. 86). Und es spricht für Bradkes Erklärung von asura insbesondere der Umstand, daß im Avesta das entsprechende Wort ahura noch an einer ganzen Reihe von Stellen wirklich die appellative Bedeutung „Herr" zeigt[1].

Nun wird dies Epitheton asura „Herr, höchster Herrscher" im Rigveda allerdings nicht bloß dem Dyâus, sondern noch einer ganzen Reihe von größeren Göttern gelegentlich beigegeben — so auch dem Varuṇa, Parjanya, Indra, Agni, Savitar u. a. —, aber dies stünde zunächst ganz im Einklang mit dem bekannten henotheistischen oder kathenotheistischen Charakterzuge der Vedahymnen, in denen immer der gerade eben gefeierte Gott als der höchste und oberste, der Herr und Herrscher gepriesen wird, und Bradke weist dann noch außerdem auf Anzeichen hin, welche

[1] Die Hauptschwierigkeit für die Etymologie dieses Wortes, die auch durch Bradkes Darlegungen nicht beseitigt ist, beruht auf dem Umstande, daß asura schon an einigen Stellen des Rigveda, und späterhin regelmäßig, auch die bösen, götterfeindlichen Dämonen bezeichnet. Später fällt asura als Bezeichnung großer Götter ganz weg und es bezeichnet nur noch die bösen Dämonen, die bösen Geister. Dieser Sprachgebrauch würde sich unter der Voraussetzung, daß asura ursprünglich „Geist" bedeutet, ganz gut erklären. Das Wort „Geist" kann von einem großen Gotte, es kann aber auch von bösen „Geistern" gebraucht werden. Dann aber bliebe die Bedeutung „Herr" für das avestische ahura ganz unerklärt und dieses Wort läßt sich von asura doch gewiß nicht trennen. Von der Bedeutung „Herr, höchster Herrscher" gelangt man aber wieder schwerlich zur Bedeutung „böser Geist, Dämon". — Zur Erklärung dieser Schwierigkeiten nehme ich an, daß es zwei von Hause aus ganz verschiedene Worte asura gab, welche nur zufällig in der Form zusammenfielen, wie sich solche Spiele des Zufalls ja auch sonst mehrfach finden: 1. ein Wort asura, welches „Herr, höchster Herr" bedeutete, mit avestischem ahura ursprünglich identisch ist und mit lat. erus, esus etymologisch zusammenhängt; 2. ein anderes Wort asura, welches von asu „Geist, Leben" abgeleitet ist und „der Geistige" oder „der Geist" bedeutete; das erste asura diente zur Bezeichnung großer, herrschender Götter; das zweite zur Bezeichnung „der Geister", d. i. der bösen Dämonen. Später ließen die Inder das erste Wort ganz fallen, vielleicht wegen der Gefahr des Mißverständnisses. Die Perser dagegen kennen das zweite Wort gar nicht mehr und brauchen nur das erste, als Bezeichnung ihres höchsten Gottes Ahuramazdâ, sowie auch noch als Appellativum „der Herr".

dafür sprechen, daß die Bezeichnung asura ursprünglich speziell oder doch vorzüglich dem alten Himmelsgotte Dyâus zukam, den wir bereits als Dyâus pitar kennen. Dahin gehören z. B. Stellen wie Rigveda 6, 20, 2, wo es heißt: „Dir, o Indra, ward von den Göttern insgesamt eine Asurastellung, die der des Dyâus gleich ist, vollständig eingeräumt" (Bradke a. a. O., S. 44). Danach wäre doch offenbar der eigentliche Inhaber der Asurastellung, der Asura κατ' ἐξοχήν, also der alte Götterherr, niemand anders als Dyâus. Und dazu stimmt aufs beste, daß in den Liedern des Veda die Götter und Halbgötter als Söhne und Helden dieses Dyâus Asura bezeichnet werden [1].

Es erscheint demnach durchaus wahrscheinlich, daß in einer Zeit, welche derjenigen des Rigveda vorausging, die Inder den alten Dyâus pitar auch als Dyâus asura, den Himmel-Vater auch als Himmel-Herrn, als höchsten Gott und Herrn über Götter und Menschen verehrten, und daß dann später dieser Dyâus pitar oder Dyâus asura zunächst dem obersten Gotte der vedischen Hymnen, dem König Varuṇa die Herrschaft abtrat und auch vor anderen, mächtig sich vordrängenden Göttergestalten zurückweichen, ja sich ihnen unterordnen mußte, wie wir z. B. schon sahen, daß der Dyâus asura vor Indra sich verneigte. Nicht minder wahrscheinlich aber ist es, daß diese Verehrung des Dyâus pitar asura als höchsten Gottes in die indopersische Einheitsperiode zurückreicht, und es war ein richtiger Gedanke von Bradke, diesen Gott mit dem Ahuramazdâ des Avesta zusammen zu bringen, den man, wie er bemerkt, „mutatis mutandis den indogermanischen Jehova nennen könnte" (a. a. O., S. 19). Bei den Indern hätte dann Dyâus

---

[1] divás putrâso ásurasya vîrâḥ. RV 3, 53, 7; 10, 67, 2; ähnlich 1, 122, 1. — Das Doppelepitheton pitar asura „Vater und Herr" wird RV 10, 124, 3 dem Varuṇa beigelegt; dasselbe in anderer Reihenfolge asura pitar „Herr und Vater" erhält Parjanya, der Regengott, RV 5, 83, 6. Wie das zu erklären, werden wir später sehen. Auch Atharvaveda 5, 11, 1 wird Varuṇa asura und pitar genannt. — Wenn Agni RV 3, 3, 4 „Vater der Opfer, Herr der begeisterten Weisen" (pitâ yajñânâm asuro vipaçcitâm) genannt wird, so hat das einen wesentlich anderen Charakter. Schlechthin Vater und Herr oder unser Herr und Vater werden neben Dyâus nur je einmal Varuṇa und Parjanya genannt.

asura an Bedeutung immer mehr verloren, bis er endlich ganz verschwand; bei den Persern dagegen hätte die Reform des Zarathustra, mit geläuterter Erkenntnis, mit tieferer Einsicht in das Wesen des Göttlichen, den alten Gott in eine höhere, geistigere Sphäre hinauf gehoben. Sie nahm ihm den Teil seines Namens, mit welchem er allzu deutlich in das Reich der Natur hineinragte, die Bezeichnung Dyâus, die eine Verwechslung des Gottes mit der Naturerscheinung des Himmels möglich erscheinen ließ. Sie nannte ihn nur noch den Herrn, oder auch den Schöpfer, den heiligen Geist. Der Asura *κατ' ἐξοχήν* wurde hier zum Ahura schlechthin, zum Ahura mazdâ, dem großen weisen Herrn und Herrscher über alle Welt.

Diese Auffassung, welche in ihrem Kerne unzweifelhaft richtig ist, hat indessen doch einige nicht unbedeutende Schwächen, die von Bradke nicht bemerkt oder doch nicht hinreichend gewürdigt worden sind. Man versteht nicht recht, wie es möglich war, daß ein so überragend großer Gott wie dieser Dyâus Asura, dessen Stellung durch uralte, bis in die indopersische, ja bis in die urarische Zeit zurückreichende Tradition gefestigt war, so schnell zu solcher Unbedeutendheit herabsinken und verhältnismäßig früh ganz verschwinden konnte, wie dies bei dem indischen Dyâus tatsächlich der Fall ist. Es bleibt aber auch — und das scheint mir besonders wichtig — das überaus merkwürdige Verhältnis des vedischen Varuṇa zum avestischen Ahura ganz unaufgeklärt und rätselhaft; und daraus vor allem mache ich Bradke einen Vorwurf, daß er diese wichtige, im vorliegenden Falle, wie mir scheint, unabweisbare Frage in seiner Schrift auch nicht mit einem Worte berührt hat.

Der vedische Dyâus pitar oder Dyâus asura, wenn auch sein Name und seine Epitheta ihn als den höchsten Gott einer früheren Periode erweisen und seine Zusammenstellung mit Ahura gerechtfertigt erscheinen lassen, er ist so weit verblaßt, zeigt so wenig scharf und klar individuell ausgeprägten Charakter, daß außer der zu vermutenden alten Herrscherstellung und dem Vaternamen, der das Schöpferische andeutet, in seinem Wesen sich keinerlei Züge weiter hervorheben ließen, die ihn mit Ahuramazdâ näher

verbänden. Derjenige Gott dagegen, welcher in seiner ganzen Persönlichkeit, in der Totalität seines Wesens, — vor allem in dem großen ethischen Zuge, der dasselbe beherrscht, — die unleugbarste, in die Augen fallendste Verwandtschaft mit dem Ahura mazdâ der Iranier zeigt, ist Varuṇa, den ich mutatis mutandis den indischen Jehova nennen möchte. Varuṇa, dessen vorwiegendes Beiwort in den vedischen Liedern râjan „der König" ist und der auch vielfach als asura bezeichnet wird, er ist in der Götterwelt des Rigveda unstreitig der oberste und höchste Herr, der Herrscher Himmels und der Erde. Er nimmt somit gerade diejenige Stellung ein, in welcher wir den Dyâus asura zu finden erwarten würden. Von einer Konkurrenz dieses letzteren mit Varuṇa kann gar nicht die Rede sein. Er ist diesem gegenüber nicht viel mehr als ein Schatten. Nur Indra, der kampfesfrohe Gott, darf es schon in einigen Liedern des Rigveda wagen, dem Varuṇa die Herrscherwürde streitig zu machen und sich den Vorrang anzumaßen. Wir besitzen ein interessantes Lied im Rigveda, welches uns in dialogischer Form eine Art Rangstreit dieser beiden Götter vorführt (RV 4, 42, 1)[1]: „Mein ist das Reich — ruft Varuṇa — ich bin der Herrscher über die Menschen alle und die Unsterblichen! Varuṇas Willen folgen die Götter! Ich bin der König Varuṇa, mir steht seit Anbeginn die höchste Herrschaft fest. Ich bin der kundige Bildner aller Wesen, der Erde und des Himmels. Ich erhalte sie. Ich ließ die fließenden Gewässer strömen, den Himmel gründete ich an heiliger Stätte. Ich bin der heilige Âditya[2], der ausgebreitet hat die dreigeteilte Welt!" — Doch Indra beruft sich auf seine Heldentaten, auf die Hilfe, die er den Männern in der Schlacht gewährt, und — der Sänger wendet seine Sympathie zum Schluß des Liedes dem Kampfgotte zu. In einem jüngeren Liede des zehnten Buches (RV 10, 124) sehen wir dann den Streit ganz zu Indras Gunsten entschieden, der in späteren Perioden der indischen Religionsentwicklung als Götterkönig gilt, während Varuṇa zur Stellung

[1] Vgl. übrigens jetzt über dies Lied mein Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda", S. 221 ff.

[2] Über diesen Beinamen sprechen wir später.

eines Gottes der Gewässer herabgedrückt wird. In den älteren Hymnen des Rigveda aber, insbesondere in den Liedern der berühmten Familie der Vasishṭhas erkennen wir Varuṇa deutlich als den höchsten Herrn der Welt, dem diese Würde schon seit alters eigen ist. Indras hervorragende Machtstellung ist jüngeren Datums. Er wird in der an Kämpfen reichen Zeit der Eroberung und Behauptung des indischen Landes, die die vedischen Lieder widerspiegeln, zum Lieblingsgotte der Inder, um endlich selbst den Varuṇa zu verdunkeln. Aber noch tritt Varuṇas alte und hohe Bedeutung aus den Liedern des Rigveda klar und deutlich hervor. Er darf als der oberste Gott des Veda bezeichnet werden.

Der Name des Varuṇa kommt von der Wurzel var, die „bedecken, umhüllen, umschließen“ bedeutet, und es unterliegt keinem Zweifel, daß er als ein Gott des Firmaments, des bedeckenden, die ganze Welt umfassenden, umschließenden Himmelsgewölbes zu deuten ist[1], — also auch ein Himmelsgott, wie Dyâus. Man hat den Namen Varuṇa schon lange mit viel Wahrscheinlichkeit mit *οὐρανός* (uranós), dem griechischen Wort für Himmel, zusammengebracht, — zugleich bekanntlich auch Name eines Himmelsgottes und Ahnherrn des Zeus. Neuerdings sind gegen diese Zusammenstellung aus lautlichen Gründen einige Zweifel geäußert worden, doch sind dieselben wohl nicht von großem Gewicht. Wie dem aber auch sei, — darüber kann kein Zweifel bestehen, daß Varuṇa ein alter Himmelsgott ist. Dyâus bezeichnet den Himmel als den lichten, leuchtenden, taghellen, — es ist der Lichthimmel des Tages, und eben darum bedeutet das Wort dyâus auch nicht nur Himmel, sondern auch „Tag“. In Varuṇa dagegen ist der Himmel von einer ganz anderen Seite, als der Umfassende, Umschließende aufgefaßt, als das Himmelsgewölbe, das sich unseren Blicken insbesondere gerade bei Nacht, bei besterntem Himmel, besonders deutlich zu offenbaren scheint. Daraus erklärt es sich ganz natürlich, daß Varuṇa bisweilen in näherer Beziehung zur Nacht erscheint,

---

[1] Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 4 ff. 14 ff. Vgl. auch meine Bemerkungen in der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, Band IX (1895), S. 116—127.

wie wir weiter unten sehen werden. Doch darf diese Seite seines Wesens auch nicht übertrieben werden, in der Weise, daß man ihn etwa ausschließlich als Nachthimmel, Dyâus als Taghimmel faßt. Eine so strenge Unterscheidung hat gewiß nie gewaltet, dennoch aber liegt ein Unterschied in der Auffassung vor, etwa so, wie auch wir Himmel und Firmament unterscheiden. Bei „Firmament" oder „Himmelsgewölbe" denken wir doch wohl vorwiegend an den gestirnten Nachthimmel, aber gewiß auch nicht ausschließlich. Und mit dem Namen Varuṇa, des Umfassenden, verbanden wohl auch schon die Vorfahren der Inder mehr als die bloße Vorstellung eines Gewölbes, — etwas Geistigeres, etwas von jenen Gedanken und Empfindungen, denen Goethe in der Frage des Faust so unvergleichlich schönen Ausdruck verliehen:

> Der Allumfasser,
> Der Allerhalter,
> Faßt und erhält er nicht
> Dich, mich, sich selbst?
> Wölbt sich der Himmel nicht dadroben?
> Liegt die Erde nicht hierunten fest?
> Und steigen freundlich blickend
> Ewige Sterne nicht herauf? usw.

Goethe hat auch in diesen Versen durchaus elementare Gedanken ausgesprochen und eben darum wirken sie so überzeugend.

Varuṇa also, der Allumfasser, ist Himmelsgott, — aber von ihm wissen wir mehr, bedeutend mehr zu sagen. Klar ausgeprägt steht seine Persönlichkeit vor uns. Varuṇa ist die erhabenste, die höchste und reinste Göttergestalt des Rigveda. Die einfache Größe und Würde seines Wesens wirkt imponierend, und keine Erscheinung, auch in der späteren Entwicklung des indischen Volkes, reicht in religiöser Bedeutung an ihn heran, geschweige denn, daß sie ihn überträfe. Den späteren Übergang von der Verehrung des Varuṇa zu der des Indra, des sinnlichsten und derbsten der vedischen Götter, können wir daher vom religionsphilosophischen Standpunkt aus nur als einen entschiedenen Rückschritt bezeichnen.

Varuṇa hat die Welt geschaffen und geordnet, er bahnte der Sonne

ihre Pfade, er ließ die flutenden Gewässer vorwärts strömen, er schuf den Tagen ihre weiten Bahnen. In ihm ruhen die drei Himmel und die drei Erden, die darunter liegen. Sein Odem ist der Wind, der die Luft durchrauscht. Er hat den Luftraum mit Wolken durchwoben, er legte Kraft in die Rosse und Milch in die Kühe. Ins Herz pflanzte Varuṇa den guten Willen, setzte die Sonne an den Himmel und den Soma auf den Fels. Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke! Er hat Erde und Himmel festgemacht, er hat das erhabene Firmament erhöht und die Sterne und das Erdreich ausgebreitet. Himmel und Erde und was dazwischen liegt, es ist alles Varuṇas Reich, er ist der König aller Welt. Will er den Regen strömen lassen, dann stürzt er die Wolkentonne um und tränkt die Erde und den Himmel, — dann hüllen sich die Berge in Wetterwolken und es fühlen sich schwach die starken Helden. Er kennt die Spur der Vögel, die den Luftraum durchfliegen, er kennt die Schiffe im Meer und die Monate allesamt, er kennt die Bahn des weithin wehenden Windes. Varuṇa, der strahlende Gott, der Weithinschauende, er trägt einen goldenen Mantel und hüllt sich in ein prächtiges Gewand. Er thront hoch oben in der himmlischen Lichtregion, dort hat er sich in seiner starken Veste niedergesetzt, um Herrschaft zu üben, der Weise. Von dort aus schaut er alle Geheimnisse, was getan ist und noch getan werden wird. Er sieht ins Verborgene, er weiß alles. Ob einer geht, ob einer steht, ob einer im Verborgenen schleicht, wenn zwei sich zusammensetzen und miteinander reden, das alles weiß Varuṇa als ein dritter. Varuṇa wohnt in einem hehren, tausendtorigen Palast, — er schaukelt sich in seinem Sonnenschiff da droben. Sein Anblick ist ein strahlendes Feuer, sein Auge ist die Sonne. Um ihn, den droben thronenden, herum sitzen seine Späher, die auf der Menschen Wandel merken. Denn er, der Gott, ist wie Jehova, ein starker und eifriger Gott, seine Gesetze sind unverbrüchlich, Übertretung und Missetat sucht er mit göttlicher Strafe heim. Wie er selbst in göttlicher Reinheit strahlt, so will er auch, daß die Menschen rein seien und seine Gebote halten. Sonst hat er seine „Fesseln" bereit, gar mannigfaltiges Ungemach, Krankheit und Leid, mit

denen er den Übeltäter schlägt, damit er in sich gehe und sein Unrecht erkenne. Wir haben unter den Liedern des Veda keine, die sich zu solcher Höhe der ethischen Anschauung erheben, wie die an Varuṇa gerichteten, und unter ihnen insbesondere einige Lieder des Vasishṭha, welche man den Bußpsalmen Davids vergleichen kann — so RV 7, 86. 88. 89 —, wie überhaupt gerade die Varuṇa-Lieder nicht selten in Gedanke und Ausdruck lebhaft an die Psalmen erinnern. Tiefschmerzlich empfindet es der Sänger, wenn des Gottes Gnade von ihm gewichen ist. Mit Wehmut gedenkt er der Zeit, da er gewürdigt war, den Himmelskönig von Angesicht zu Angesicht zu schauen, da er vertrauensvoll ihm sich nahen, mit ihm in innigem Verkehre leben durfte. Er klagt: „Wann werde ich wohl wieder in Varuṇas Nähe dringen? wann wird er mein Opfer freundlich annehmen? wann werd' ich fröhlich seine Gnade schauen?" — Er weiß es nicht, wodurch er den Zorn des Gottes auf sich geladen, aber er fühlt, daß er der Gnade verlustig gegangen, und die Seher, die Weisen sagen es ihm alle, daß Varuṇa es ist, der ihm zürnt. Er fragt: „Was war das für eine schwere Schuld, o Varuṇa, um derentwillen du den Sänger, deinen Freund, verderben willst?" — und er fleht: „Verkünde mir das, du Untrüglicher, damit ich entsündigt von dir gehe! Nimm fort von uns die Sünden unserer Väter und die wir selbst begangen haben! mach' los und ledig den Vasishṭha, o König, wie ein Kalb vom Strick!" — Und in schwerer Krankheitsnot richtet er ein erschütterndes Bußlied an Varuṇa, in dem er all seine Schuld und Torheit eingesteht und um Gnade aufschreit zu dem Gotte, der ihn so furchtbar züchtigt. Solche Reu' und Buße aber ist nicht vergebens. Der strenge, rächende und strafende Gott ist auch zugleich ein milder, gnadenreicher Gott, von dem der Sänger rühmend sagen darf, daß er „selbst über den Sünder sich erbarmet" (RV 7, 87, 7).

In diesem seinem ganzen Wesen nun, in der erhabenen Würde und Majestät seiner Erscheinung, in seiner Eigenschaft als Schöpfer, als Weltordner, Welterhalter und Regierer, in seiner fleckenlosen Reinheit und Lauterkeit, in dem heiligen Zorn, mit dem er das Böse richtet und straft, in der Gnade, mit der er sich

des Reuigen erbarmt, — in allem erweist sich die Gestalt des Varuṇa derjenigen des Ahuramazdâ nahe verwandt. Er ist der einzige Gott des Rigveda, den man dem großen Gotte Zarathustras würdig an die Seite stellen kann, bei ihm ist aber auch die Ähnlichkeit eine in die Augen springende.

Wir haben nun aber auch noch andere, speziellere Anzeichen dafür, daß diese Ähnlichkeit mehr ist als eine bloß zufällige.

Wir haben früher gesehen, daß Ahuramazdâ, der höchste Gott der avestischen Perser, von einer Schar ihm wesensverwandter Genien, den sog. Amesha çpeñta, den heiligen Unsterblichen, wie von einem hohen Rate umgeben ist, — Genien, die im ganzen wenig individuell ausgeprägt, fast wie personifizierte Ausflüsse oder Äußerungen des höchsten Wesens erscheinen. Es sind ihrer sechs. Und ganz ebenso stehen um Varuṇa, den höchsten Gott der vedischen Inder, herum und sind mit ihm aufs nächste verbunden die anderen Âdityas, die seine Brüder heißen, weil sie gleich ihm als Söhne der Aditi oder der Freiheit gelten: Mitra, Bhaga, Aryaman, Aṃça, Daksha und noch ein sechster, dessen Name nicht genannt wird, — alles himmlische Lichtgötter gleich Varuṇa, ihm wesensverwandt, aber im übrigen, mit Ausnahme vielleicht des etwas mehr hervortretenden Mitra, kaum überhaupt individuell ausgeprägte Gestalten. Es sind ebenfalls gerade sechs, die mit dem höchsten Gotte zusammen die heilige Zahl Sieben bilden.

Diese Übereinstimmung ist eine so auffallende, daß sie schwerlich auf Zufall beruhen kann. Roth, der schon früh die ursprüngliche Identität des Varuṇa und des Ahuramazdâ erkannte, legt mit Recht ein großes Gewicht auf dieselbe. Aber auch Spiegel, der Varuṇa und Ahuramazdâ trennen will, kann sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß Âdityas und Amesha çpeñtas miteinander verwandt sind und auf dieselbe, schon indopersische Gruppe von sieben Lichtgottheiten zurückgehen. Er weist darauf hin, daß die Âdityas bei den Indern, die Amesha çpeñtas bei den Persern zum Teil dieselben Beiwörter erhalten, und kommt zu dem Schluß: „Es erscheint allerdings ziemlich wahrscheinlich, daß

schon in der arischen (d. i. indopersischen) Zeit ein Götterkreis von sieben Wesen bestand, dem sowohl die Âdityas wie die Amesha çpeñtas ihren Ursprung verdanken"[1]. An der Spitze dieses urverwandten Kreises von sieben Lichtgöttern steht bei den Indern Varuṇa, bei den Persern Ahura — ein Umstand, der doch wohl sehr deutlich für eine Urverwandtschaft dieser beiden großen Götter sprechen dürfte.

Es kommt aber noch ein weiteres sehr wesentliches Moment zur Sicherung dieser Zusammenstellung hinzu.

Varuṇa erscheint im Veda speziell aufs engste verbunden mit Mitra, dem bedeutendsten unter seinen Brüdern. Die Verbindung ist eine so enge, daß die beiden Götter zu einem Paar dualisch verbunden auftreten, in dem sog. Dvandva oder Kopulativ-Kompositum Mitrâvaruṇâu „Mitra und Varuṇa", — und so, als Paar, begegnen sie uns an über 75 Stellen des Rigveda. Oder man spricht auch von „den beiden Mitras" (mitrâ) und meint damit Mitra und Varuṇa. Ja, diese beiden sind so sehr in eins verschmolzen, daß z. B. die Sonne in einem Liede das Auge des Mitra und Varuṇa genannt werden kann, als wäre dies geradezu eine Person! Und nun finden wir, daß im Avesta Ahuramazdâ ebenfalls vielfach eng verbunden mit dem persischen Lichtgotte Mithra auftritt, der in Name und Wesen mit dem indischen Mitra unzweifelhaft ursprünglich identisch ist. Ja, sogar darin finden wir Übereinstimmung, daß auch die persischen Ahura und Mithra als ein Paar in dualischer, kopulativer Komposition vorkommen, daß „die beiden Ahuras", „die beiden Mithras" so viel heißt wie

---

[1] Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 31. Wenn Spiegel dem oben angeführten Satze noch die Einschränkung folgen läßt: „man wird aber zugeben müssen, daß jedes der beiden arischen Völker denselben später eine ihm eigentümliche Ausbildung gab", so können wir dem gerne beistimmen, ja es ist das fast selbstverständlich. — Als übereinstimmende Beiwörter beider Götterkreise führt Spiegel an: hukhshathra „mit gutem Reiche versehen", ein Beiname der Amesha çp., der mit vedischem sukshatra, einem Beinamen der Âdityas ursprünglich identisch ist; die Âdityas heißen ferner oft sajoshas oder sajosha „einmütig"; das entsprechende persische Wort hazaosha wird von dem guten Einvernehmen zwischen Ahura und den Amesha çp. gebraucht.

Ahura und Mithra, Mithra und Ahura[1]. So wird gleich im ersten und zweiten Kapitel des Avesta von den beiden großen, ewigen, reinen Ahura und Mithra gesprochen und ihnen in dualischer Verbindung Verehrung dargebracht[2]. Kurz, wir finden, mutatis mutandis, Ahura im Avesta an derjenigen Stelle, wo im Veda sich Varuṇa befindet.

Diese überaus merkwürdige Übereinstimmung läßt sich meiner Ansicht nach nur auf einem Wege befriedigend erklären. Wir müssen annehmen, daß die noch ungetrennten Inder und Perser, in der sog. indopersischen oder arischen Periode, einen höchsten himmlischen Lichtgott verehrten, der als Schöpfer und Regierer der Welt gepriesen, in kosmischer wie in ethischer Beziehung gleich groß und erhaben dastand. Dieser Gott war von einer Schar ihm wesensverwandter Lichtgötter, sechs an der Zahl, wie von einem hohen Rate umgeben gedacht, vor allem eng verbunden mit dem alten Lichtgotte Mitra.

Unter dieser Voraussetzung wird alles begreiflich und deutlich. Auf jenen höchsten himmlischen Lichtgott der indopersischen Zeit gehen Varuṇa und Ahuramazdâ beide zurück, aus ihm sind sie beide, ein jeder auf seine Art, erwachsen. Der indische Varuṇa ist ihm noch recht ähnlich, wie sich überhaupt die Götterwelt des Rigveda von derjenigen der indopersischen Periode weniger weit entfernt hat, als diejenige des Avesta. Die Reform des Zarathustra aber hat den Gott noch um ein beträchtliches Stück höher gehoben, sein Bild noch mehr idealisiert, vergrößert, vergeistigt und von dem der anderen Götter als etwas Einzigartiges abgerückt. Die alten Gestalten und Namen seiner sechs obersten Helfer und Genossen — wie Bhaga, Aryaman usw. — hat diese Reform durch abstrakte religiöse Neubildungen ersetzt und damit ebenfalls quasi vergeistigt. Nur Mithra ließ sich nicht ganz von Ahura lösen, dazu war diese dualische Verbindung bereits zu fest im Bewußtsein des Volkes eingewurzelt. Zwar dem abstrakt-religiös reformierten hohen Rate des Schöpfers blieb er fern, wie alle

[1] Nom. mithra ahura yt. 10, 113; acc. ahura mithra y. 2, 44; dat. ahuraêibya mithraêibya y. 1, 34 (Spiegel).

[2] y. 1, 34; y. 2, 44 (Spiegel); 1, 11 und 2, 11 (Westerg.).

alten Götter, aber fast noch mehr fällt es nun in die Augen, daß er trotzdem mit Ahuramazdâ zu einem Paar eng verbunden auftritt — offenbar ein Rest, ein Überlebsel, ein uraltes Erbe vergangener Zeit, das sich trotz Zarathustra erhalten hat.

Diese ganze Annahme ist um so ansprechender, als sie vortrefflich zu den sonstigen nahen Berührungen der vedischen Inder und des Avestavolkes, den zahlreichen Übereinstimmungen beider in Religion und Kultus, Mythologie und hieratischer Terminologie, stimmt und keine allzu lange Zwischenzeit zwischen der indopersischen Einheitsperiode und der vedischen, resp. der avestischen Zeit voraussetzt. Namentlich aber auch darum, weil wir dabei die Reform des Zarathustra noch besser verstehen können, als sonst. Eine dem Varuṇa ähnliche Göttergestalt ragte schon in der Götterschar der indopersischen Zeit bedeutsam hervor. An diese Gestalt konnte Zarathustra mit seinen höher gespannten religiösen Bedürfnissen und Forderungen anknüpfen. Er hob dieselbe in eine noch höhere Sphäre empor, indem er sie zu einem Urbild göttlicher Größe, Herrlichkeit und Reinheit gestaltete. Er ließ ihren rein geistigen und ethischen Charakter aufs kräftigste hervortreten, verbannte und verfehmte Namen, die — wie Varuṇa — an eine Naturerscheinung erinnerten und eine Verwechslung mit Naturgöttern möglich erscheinen ließen. Er stellte dem großen Gott des Lichtes als Folie den großen Gott der Finsternis, den Herrscher im Reiche des Bösen, Aṅramainyu, gegenüber und gab dem Herrn und Schöpfer alles Guten damit noch unvergleichlich viel größere Bedeutung, eine neue, durch den gewaltigen Kontrast gewonnene Größe. Er setzte an die Stelle der alten Genossen und Helfer des Gottes entsprechend viel neue, die die erhabensten sittlichen und religiösen Ideen schon in ihren Namen repräsentierten. Und er warf zugleich die Mehrzahl der alten Naturgötter, der Devas, — die Konkurrenten des Ahura in bezug auf göttliche Macht — aus seinem Olymp hinaus und stempelte sie zu bösen Dämonen, darunter auch den Indra, welchen die stammverwandten Inder nicht nur beibehielten, sondern sogar zu ihrem Lieblingsgotte werden ließen, der in dem bald beginnenden Wettstreit mit dem alten hehren Gotte Varuṇa diesem wirklich zuletzt

den Vorrang abgewinnen sollte. Vor einem ähnlichen Schicksal hat die tiefe religiöse Einsicht, die gewaltige Energie, die ganze große Persönlichkeit des Zarathustra den verwandten persischen Gott nachdrücklich und für alle Zeit entscheidend bewahrt.

So überzeugend dies alles auch ist, jetzt erhebt sich die Frage: Widerspricht diese Identifizierung des Varuṇa mit Ahura nicht geradezu der von uns doch früher gebilligten Bradkeschen Ansicht von der ursprünglichen Identität des Dyâus asura und des Ahuramazdâ? Kann denn Ahura mit beiden identisch sein?

Nun, ich bin der Meinung, daß diese beiden Hypothesen sich keineswegs feindlich gegenüberstehen, so daß eine die andere ausschlösse; daß sich dieselben vielmehr ganz gut miteinander vermitteln und vereinigen lassen und daß gerade diese Vereinigung erst beiden die volle Bedeutung verleiht und jene Schwierigkeit wegräumt, welche wir bei der Identifizierung von Ahuramazdâ und Dyâus asura störend empfunden haben.

Dyâus pitar asura war der Himmel, Lichthimmel, Taghimmel, Himmel-Vater, Himmel-Herr. Aber auch Varuṇa war der Himmel als der allumfassende und bedeckende, war Himmelsgewölbe, Firmament, Himmelskreis, — vielleicht in erster Linie der sternengeschmückte Nachthimmel, der das Gemüt in höherem Grade zur Andacht stimmt als der Himmel bei Tage und bei der Vorstellung des Allumfassers wohl zuerst für die Phantasie in Betracht kommt. Er war aber auch Himmel im allgemeinen, war auch Lichthimmel wie Dyâus, — das scheint mir aus dem stark ausgeprägten Lichtcharakter des Varuṇa, aus seinem flammenden Antlitz, aus seinen Beziehungen zur Sonne, die sein Auge genannt wird, die er geschaffen und an den Himmel gesetzt, der er die Pfade gebahnt hat, seinem Sichschaukeln im Sonnenschiff usw. klar und deutlich hervorzugehen. Daneben aber ist er auch der Himmel in noch anderem, weiterem Sinne, namentlich insofern er auch als Wolkenversammler und Regner hervortritt. Immerhin sind Dyâus und Varuṇa in ihrem Ursprung eigentlich nur zwei Namen für dasselbe Naturphänomen, dasselbe in diesem Naturphänomen in seiner Macht und Herrlichkeit sich offenbarende höchste Wesen, — Namen, die nur verschiedene, gleichgroße

Eigenschaften desselben zunächst andeuten und bezeichnen, — hier das Tageslicht, dort das Umfassen, — ohne daß damit von vornherein eine scharfe Scheidung beabsichtigt wäre. Ahura ist Dyâus asura und ist auch Varuṇa zugleich, — darin liegt kein Widerspruch, denn ich glaube, daß all unsere Darlegungen uns zu dem unabweisbaren Schluß hinführen, daß eben Dyâus und Varuṇa ursprünglich identisch sind, daß Varuṇa eigentlich nichts weiter ist als ein Beiname des alten Dyâus pitar, der in der indopersischen Einheitsperiode mit Vorliebe auch Dyâus asura genannt wurde; daß er den Himmel bezeichnet, sofern derselbe sich über uns wölbt und die Welt umfaßt, den Himmel als den Allumschließer, Allumfasser. Und indem er in dieser Eigenschaft und mit diesem Namen besonders gefeiert wurde, löste er sich allmählich von dem alten Dyâus als eine besondere Göttergestalt los und gewann immer mehr Sonderleben und Selbständigkeit, — ein Prozeß, der sich auf dem Gebiete der Religionsgeschichte oft genug wiederholt. Aus dem alten Dyâus pitar asura, der auch Varuṇa genannt werden konnte, ging der große Gott Varuṇa hervor, neben welchem Dyâus pitar asura selbst immer mehr an Bedeutung verlieren mußte. Während Dyâus mehr zum göttlichen Vertreter des materiellen Himmels herabsank und nur die alten Epitheta „Vater“ und „Herr“ noch beibehielt, bis er endlich ganz verschwand, gingen auf Varuṇa die tatsächliche alte Herrscherstellung, die ganze Würde des Himmelsherrn, seine Beziehungen zur Sonne, und vor allem seine ethischen Eigenschaften, der wichtigste Teil, der Kern seines Wesens, über. Bei dem Avesta-Volke verschwand der materielle Dyâus schon früh so gut wie ganz oder wurde sogar — wenn Bradke in der Interpretation einer schwierigen Stelle recht hat [1] — zum bösen Daêva gleich

[1] Es ist die Stelle yasht 3, 13, wo die Lesung dyaos freilich nicht ganz gesichert ist, ebensowenig die Erklärung der Form als Nom. Sing. = Dyâus. Bradke a. a. O., S. 83 übersetzt: „so stürzt allen voran (?) Dyâus, der böseste der Daêvas, der mörderische Aṅra mainyu“. Dabei stünde Dyâus ganz passend an der Spitze der alten gestürzten Götter und wäre geradezu der böse Geist. Aber nach Geldner wäre dyaos vielmehr Gen. Abl. Sing. = sanskrit. divás. Er übersetzt die Stelle (Studien zum Avesta, Heft I, S. 106): „so eilt zur Hölle hinaus der verlogenste der Teufel, der unheil-

Indra und anderen alten Göttern. Die Reform des Zarathustra ließ nur den großen Himmelsherrn bestehen, den Schöpfer, der jetzt ausschließlich mit einem alten Epitheton als der Herr, der Herrscher, der weise Herrscher — Ahura mazdâ — bezeichnet wurde.

Auf diese Weise ist, wie ich hoffe, Klarheit in das Verhältnis von Dyâus und Varuṇa zueinander und zum avestischen Ahura gebracht [1].

Varuṇa ist im Rigveda und im Atharvaveda der Gott des allumfassenden Himmels im weitesten Sinne des Wortes, er ist

---

volle Ahriman". Die Übersetzung von dyaos durch Hölle ist indes auch recht fraglich; paurva naêmâṭ macht gleichfalls Schwierigkeiten. Kurzum, wir müssen die Sache auf sich beruhen lassen.

[1] Der Name des Varuṇa kommt vielleicht auch im Avesta vor, und zwar in der Form varena, allerdings in einer Bedeutung, die dies nicht gleich erkennen läßt; varena ist nämlich der Name eines mythischen Landes, welches als viereckig (cathrugaosha) bezeichnet wird und wo die mythischen Gestalten des Thraêtaona, Sohnes des Âptya, und des Schlangendämons Azhi Dahâka hausen sollen. Der erstere entspricht dem Trita Âptya im Rigveda, einem Wolkenwasserdämon, der letztere der Wolkenschlange Ahi, und ich halte es daher für ganz möglich, daß Hillebrandt Recht hat, wenn er varena mit dem indischen varuṇa identifiziert und darin ursprünglich nichts anderes als eine Bezeichnung des Himmels erkennen will (s. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 151 ff. — Spiegel spricht sich allerdings ganz gegen die Identifikation von varena und varuṇa aus, Die arische Periode, S. 181). Die vier Ecken dieses Landes wären die vier Himmelsrichtungen, wie auch der vedische Varuṇa als caturanîka „viergesichtig" bezeichnet wird, weil der Himmel nach allen vier Weltgegenden gleichmäßig sich ausdehnt, also auch der Himmelsgott gewissermaßen nach vier Richtungen hin blickt. Es hätte demnach varena im Avesta ursprünglich „Himmel" bedeutet und sich nur in dieser appellativen Bedeutung erhalten, die dann als ein Landesname gefaßt wurde, während das Wort als Eigenname eines Gottes nicht nachweisbar ist. Sehr bemerkenswert erscheint aber noch das von varena abgeleitete Wort varenya, welches bestimmte böse Geister bezeichnet. Es wären dies eigentlich die avestischen *οὐράνιοι*, die Himmlischen, entweder vom Appellativ „der Himmel" abgeleitet, oder aber — falls schon in der indopersischen Zeit sich ein Gott Varuṇa vom alten Dyâus abgelöst hatte — die Varunischen oder Varenischen, die Gesellen dieses Gottes, die bei der Reform Zarathustras ebenso einen Prozeß der Verteufelung durchgemacht hätten, wie die alten himmlischen Daêvas.

Herr über Tag und Nacht, über die Sonne und über die Wolkenwasser. Er ist aber noch weit mehr als das. Er ist der große Gott, nach dessen Geboten die ganze Welt sich richtet, dessen Wille in der physischen wie in der moralischen Weltordnung (dem Ṛita des Rigveda) zum Ausdruck kommt. Er ist vor allem der große ethische Gott, der über Gut und Böse, Recht und Unrecht wacht. Als solcher spielt er auch noch in der Folge beim Gottesurteil eine Rolle. Aber schon in der auf jene älteste Vedenzeit folgenden Periode des Yajurveda und der Brâhmaṇas zeigt sich Varuṇas Bedeutung beträchtlich gemindert. Er erscheint hier mehrfach in spezieller Beziehung zur Nacht, indem man Mitra den Tag, Varuṇa die Nacht als ihm speziell gehörig zuweist, — und ich glaube, daß sich darin ein alter Zug offenbart, wenn auch Roth vielleicht zu weit gegangen ist, indem er Varuṇa geradezu zu einem Gotte speziell des Nachthimmels machen wollte.

Etwas Richtiges aber ist daran, denn der allumfassende Himmel, Varuṇa, erscheint größer, herrlicher, majestätischer bei Nacht offenbart als bei Tage, zeigt sich gewissermaßen erst bei Nacht als sterngeschmücktes Firmament in seiner vollen Herrlichkeit, und darum die besonders ausgeprägte Beziehung zur Nacht. In noch späterer Zeit wird Varuṇas Beziehung zu den Wassern immer stärker betont. Auch sie ruht auf altem Grunde. Im Veda waltet er als Himmelsherr zugleich auch über die Wolkenwasser, das ist aber keineswegs seine vorwiegende Eigenschaft. Später aber sinkt er ganz und gar zu einem bloßen Wassergotte herab, der als solcher dann auch im Weltmeer hausend gedacht wird. In dieser Eigenschaft tritt er uns in der Literatur des indischen Mittelalters entgegen. Seine alte Größe ist dahin. Dasjenige aber, was den eigentümlichen Wert dieser Größe ausmacht, der ethische Kern in der Vorstellung von diesem Gotte, der Glaube an eine moralische Weltordnung, ging den Indern nicht verloren, sondern lebte in mannigfacher Umgestaltung weiter fort [1].

---

[1] Über Varuṇa haben geschrieben: Rudolf Roth im 6. Bande der Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. in seinem Aufsatz „Die höchsten Götter der arischen Völker"; ferner in Zellers Theolog. Jahrb. 1846, V, S. 346.

Die Zusammenstellung, resp. Identifizierung Varuṇas und Ahuramazdâs, die insbesondere von dem großen Vedisten Roth vertreten worden ist, hat in Friedrich Spiegel, dem bekannten Zendisten, einen entschiedenen Gegner gefunden[1]. Spiegel will die Ähnlichkeit beider Göttergestalten überhaupt nicht anerkennen und bekundet darin einen ganz entschiedenen Mangel an Blick und tieferliegender Einsicht. Er betont, wie vor ihm schon Windischmann getan, daß Ahuramazdâ ein Erzeugnis eranischen Geistes sei und nicht aus der arischen Periode stamme (Eran. Altert. II, S. 25). Das können wir insoweit gerne zugeben, als die Gestalt des Ahuramazdâ einen durchaus eigenartigen, ja einzigartigen Charakter trägt, der erst unter den Persern, erst von Zarathustra ausgeprägt worden ist. Darum aber kann doch immerhin Zarathustra bei der Prägung dieser Göttergestalt an den größten Gott der vorausgehenden Periode angeknüpft haben, und ein solches Anknüpfen muß uns sogar a priori als das Natürliche und Normale erscheinen. Auch stimmt Spiegel insofern mit unseren Anschauungen überein, als er schon in seiner Eranischen Altertumskunde, Bd. I, S. 435 (1871) sich dahin ausspricht, „daß die arische Periode[2] fast bis an die Grenze dieser Gottheit [d. i. des Ahura] gerückt ist", und dann später in seinem Buche über „die arische Periode" (1887) S. 134 eine ursprüngliche Identität des Ahura und des indogermanischen Himmelsgottes für möglich hält. Ja, er

---

Münchener Gel. Anz. 1848, S. 472. N. Jenaer Lit.-Ztg. 1847, Nr. 311; Muir im 5. Bande seiner Original Sanskrit Texts; A. Ludwig in seiner Arbeit „Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung", Prag 1875, S. 75 ff. — Eine ausführliche Monographie des vedischen Varuṇa lieferte Alfred Hillebrandt, Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda, Breslau 1877. Einsichtig und wertvoll, dabei klar und gut geschrieben ist das Büchlein von Karl Bohnenberger, Der altindische Gott Varuṇa, nach den Liedern des Ṛgveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1893. — Roth aber gebührt das Verdienst, zuerst auf die Wesensverwandtschaft Varuṇas und Ahuramazdâs nachdrücklich aufmerksam gemacht zu haben.

[1] Vgl. F. Spiegel, Eranische Altertumskunde, II, S. 25 ff.; Die arische Periode, S. 185 ff.

[2] Was Spiegel „arische Periode" nennt, ist dasselbe, was wir als indopersische Periode bezeichnen.

erklärt es für das Wahrscheinlichste, daß der Dyâus asura der indogermanischen Zeit mit dem abstrakten Ahuramazdâ verschmolzen worden sei und „daß man erst auf eranischem Gebiete asman und thwâsha [die avestischen Namen des Himmels und des Firmaments] als zwei besondere Wesen ausschied, weil die Rolle eines Himmelsgottes für den so abstrakt gefaßten Ahuramazdâ nicht mehr passend erschien". Das liegt von unserer Ansicht, nach welcher Ahuramazdâ im Kerne seines Wesens auf einen alten Himmelsgott Dyâus asura, der auch Varuṇa hieß, zurückgeht, am Ende doch nicht allzu ferne. Es fehlt nur, ebenso wie bei Bradke, die ergänzende Erkenntnis, daß Dyâus und Varuṇa ursprünglich identisch, nur verschiedene Namen, verschiedene Auffassungen desselben höchsten Gottes sind.

Ahuramazdâ unterscheidet sich dadurch allerdings von allen uns bekannten großen indogermanischen Göttern, daß er sich über seine ganze göttliche Umgebung, über alle in diesem System anerkannten Genien und Geister so hoch erhebt, wie wir das bei keinem anderen indogermanischen Gotte sonst finden. Die ostiranischen Perser haben den uralten Gegensatz der Lichtgötter und ihrer Gegner, der bösen Dämonen der Finsternis, zu einem konsequenten und strengen Dualismus des lichten und des dunklen, des guten und des bösen Prinzips fortgebildet, und Ahuramazdâ ist der überragend große Vertreter des ersteren. Seinen Namen erklärt die persische Tradition wohl im wesentlichen richtig als „der weise Herr"[1]. Er heißt weiter der Majestätische, der Größte, der Beste, der Schönste, der Stärkste, der Verständigste, der Weise, der heilige Geist. Er wird auch der Weiseste, der Allsehende, der Allwissende, der Reine genannt. Er ist es, welcher alles Gute in der Welt geschaffen hat, wie Aṅra mainyu alles Böse. Er ist der Schöpfer (dâtar, dadhwâo) und Regierer der Welt und namentlich als „Schöpfer" finden wir ihn am häufigsten bezeichnet[2]. Er ist ein durchaus geistiges Wesen, das unendlich hoch über allen anderen Wesen, „auch denen der Lichtwelt steht, welche samt und sonders als seine Geschöpfe

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 21.
[2] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 23.

aufgefaßt werden"[1]. An Ahuramazdâ finden wir keinerlei unreine Schlacken, wie sie den meisten Göttern des Heidentums sonst anhaften. Er ist gut und rein schlechthin, ohne Fehler, ohne Schwächen und Mängel. Die Ausbildung dieser großartigen, reinen und erhabenen Göttergestalt durch die Perser, oder genauer durch ihren großen religiösen Reformator Zarathustra, war ohne Zweifel ein gewaltiger Fortschritt, dessen Ruhm wir dem persischen Zweige der großen arischen Familie nicht schmälern wollen, — auch dann nicht, wenn wir auf eine ältere Gestalt hinweisen, an welche der große persische Religionsstifter anknüpfen konnte, die er vorfand und die wohl dazu angetan war, ihn zu großen und immer größer wachsenden religiösen Gedanken anzuregen.

In dem Berglande von Ostiran, dem späteren Baktrien oder Balkh, inmitten einer rauhen, harten, zum Ernste stimmenden Natur, mit schroffen Gegensätzen, mit kalten Wintern und heißen Sommern, — einer Natur, die ganz dazu angetan war, den Menschen zu tüchtiger Arbeit, zu energischem Kampfe für seine Existenz zu erziehen, — ist die Lehre des Zarathustra erwachsen und hier hat sie zuerst feste Wurzeln geschlagen. Diese Lehre, die den Menschen zu einem unaufhörlichen Kampf für das Reich des Guten, gegen das Reich des Bösen erziehen will, sie hat selbst in hartem Kampfe gegen die Anhänger ihr feindlicher, konservativer Richtungen ihre Existenz zu behaupten gehabt und nur langsam vorschreitend sich zu immer größerer Bedeutung durchgerungen. An einem Könige jenes Landes, Vishtaspa, fand Zarathustra nach der Tradition einen mächtigen Förderer seiner Bestrebungen. Wann der große Prophet des Ahuramazdâ gelebt und gewirkt, wissen wir nicht gewiß zu sagen. Das Altertum gibt uns phantastische Zahlen ohne Wert. Für wahrscheinlich aber wird es wohl gelten dürfen, daß er lange Zeit, ja wohl einige Jahrhunderte vor den Achaemeniden gelebt, den ersten persischen Herrschern, die ins Licht der Geschichte treten[2].

---

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 25.

[2] Die Unsicherheit der Datierung ist höchst charakteristisch. Bei den höchsten geistigen Leistungen dieser Mangel chronologischen Sinnes, diese Gleichgültigkeit in bezug auf die geschichtliche Festlegung derselben, resp.

Diese, obschon im Westen Irans herrschend, erscheinen doch schon als Verehrer des Ahuramazdâ, also als Anhänger der Lehre des Zarathustra, die sich demnach zu jener Zeit bereits in jene westlichen Gegenden ausgebreitet haben muß. In den Keilinschriften des Darius Hystaspis, des Xerxes, Artaxerxes II und III erscheint der Name des Gottes in der Form Auramazda, woraus später Ormuzd geworden ist. Hier begegnen wir auch bildlichen Darstellungen des großen Gottes. Zu bedauern ist freilich, daß diese Inschriften ihrer Natur gemäß bloß dürftige Mitteilungen über die Religion der Achaemeniden bieten, doch genügen dieselben, um jene Herrscher als Mazdâ-Gläubige zu erweisen [1].

Sehr möglich aber ist es, daß zu jener Zeit noch große Massen des persischen Volkes, insbesondere im Westen, Anhänger einer älteren Religionsform waren. Wir haben, von allgemeinen Erwägungen ganz abgesehen, einen sehr bestimmten Grund zu dieser Annahme, und es ist selbstverständlich, daß jede Nachricht über die vorzarathustrische Religion der Perser für uns von besonderem Werte sein muß. Eine solche aber scheint in der Tat in einer Stelle des Herodot vorzuliegen, der den Zarathustra oder Zoroaster nicht nennt und die Religion der Perser in einer Weise beschreibt, daß man annehmen muß, er rede von nicht Mazdâ-gläubigen Persern.

Die Schilderung des Herodot ist von um so größerem Interesse, als wir die Glaubwürdigkeit dieses Gewährsmannes kennen und oft genug erprobt gefunden haben. Eine Mitteilung jener nicht umfangreichen Stelle in extenso dürfte daher hier wohl am Platze sein. Von den Sitten und Bräuchen der Perser redend, sagt

der gleichzeitigen Taten und Ereignisse — das vollkommenste Gegenbild zu dem, was wir in Babylon, Elam und Ägypten beobachten.

[1] Vgl. darüber Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 2 ff. Der von Oldenberg (Aus Indien und Iran, S. 186 Anm.) in dieser Richtung geäußerte Zweifel dürfte kaum begründet sein. — Darius feiert Auramazda als den großen Gott, der die Erde, den Himmel, den Menschen und das Glück des Menschen schuf, — den Gott, der ihn (Darius) zum alleinigen König über viele gemacht habe. — Weiteres siehe bei Spiegel a. a. O. In manchen Redensarten stimmt die Ausdrucksweise des Avesta und der Keilinschriften wörtlich überein.

Herodot (I, 131): „Bildsäulen und Tempel und Altäre zu errichten, ist bei ihnen nicht Brauch, vielmehr rechnen sie solches denen, die das tun, als eine Torheit an, wie ich meine, weil sie die Götter nicht für menschenartig halten, wie die Hellenen. Sie pflegen dem Zeus auf den höchsten Gipfeln der Berge Opfer darzubringen, indem sie den ganzen Umkreis des Himmels Zeus nennen. Sie opfern aber auch der Sonne und dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Diesen allein opfern sie seit alters, sie haben aber auch dazu noch gelernt, der Urania zu opfern, indem sie es von Assyrern und Arabern lernten. Bei den Assyrern heißt Aphrodite Mylitta, bei den Arabern Alitta, bei den Persern Mitra“ [1].

Aus dieser Stelle geht mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervor, daß diejenigen Perser, von welchen Herodot redet, vor allem der Naturverehrung ergeben waren und daß sie als obersten Gott den ganzen Himmelskreis verehrten. Außerdem erwähnt er nur noch einen fremdländischen Kult, der bei ihnen eingedrungen sei, nämlich den der Aphrodite Urania, in welcher wir die babylonische Belit oder Ishtar (Astarte) erkennen; wenn aber Herodot als Namen dieser Gottheit bei den Persern „Mitra“ nennt, so erschüttert er damit in diesem Punkte das Vertrauen zu seiner eigenen Mitteilung, denn Mitra ist unzweifelhaft der Name eines echten alten persischen, resp. schon indopersischen Gottes. Von Ahuramazdâ ist hier gar nicht die Rede, ebensowenig wie von Zarathustra-Zoroaster, und die geschilderte Naturverehrung, der die Perser, wie alle arischen Völker seit alters, d. h. seit der arischen Urzeit anhingen, sie ist es ja gerade, die Zarathustra bekämpft und durch eine höherstehende, geistigere Religion ersetzt hat.

[1] Hdt. I, 131 *ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατά περ οἱ Ἕλληνες εἶναι· οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ουρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοις· τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν, ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων.*

Schon Spiegel hat sich gewiß mit Recht in dem Sinne geäußert, daß man in jenem persischen Zeus des Herodot, welcher eigentlich der Himmelskreis ist, den großen Gott Ahuramazdâ schwerlich wird suchen dürfen. Er wäre in der Tat nicht nur unvollständig, sondern geradezu unrichtig beschrieben. Ahura ist durchaus geistiger Natur, er ist der Schöpfer der Welt, der Erde und des Himmels, und kann mit keiner, auch nicht der erhabensten Naturerscheinung identifiziert werden. Niemals heißt er der Himmel oder der Umkreis des Himmels. Offenbar hat Herodot ein Religionssystem im Auge, welches von dem zarathustrischen, wie Spiegel sagt, einigermaßen verschieden war [1], — ich möchte „durchaus verschieden“ sagen — und wirklich passend und wohlbegründet erschiene seine Angabe nur dann, wenn er von einem früheren, archaischen, vorzarathustrischen Gottesdienste der Perser redet, denn vor der Reform Zarathustras haben ja die Perser in der Tat wohl ohne Zweifel den allumfassenden Himmel, die Gestirne und die Elemente verehrt. Daß er gerade eine altüberlieferte Religionsform der Perser schildert, hebt Herodot ausdrücklich hervor, mit den Worten: „Diesen allein opfern sie seit alters“; und Spiegel nimmt wohl mit Recht an, daß Herodot hier auf alter wohlverbürgter Überlieferung fußt (Die arische Periode, S. 129). Seine Darstellung erklärt sich am natürlichsten, wenn wir annehmen, daß er einen Teil des persischen Volkes im Auge hat, welcher nicht der zarathustrischen Religion, sondern noch der alten Väter Glauben anhing, und es ist durchaus möglich, daß zu jener Zeit, insbesondere im Westen, jene konservativere Gottesverehrung noch die vorherrschende war. An der Glaubwürdigkeit der Nachricht haben wir keinen Grund zu zweifeln, und auch Schrader verwertet dieselbe daher mit Recht als wichtigstes Zeugnis über die alte Religion der Perser [2].

Wenn dies aber der Fall ist, wenn Herodot wirklich den ursprünglich persischen, vorzarathustrischen Glauben richtig schildert, dann stimmt diese Schilderung bezüglich des Himmelsgottes ganz mit demjenigen überein, was wir auf Grund unserer vergleichenden

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 15.
[2] Vgl. Schrader, Reallexikon, S. 669 ff.

Betrachtung theoretisch glaubten voraussetzen zu müssen. Jener persische Zeus, von welchem es heißt, daß unter seinem Namen der ganze Umkreis des Himmels begriffen wurde, — ist er nicht ganz und durchaus der von uns vorausgesetzte Dyâus asura, der auch Varuṇa hieß und als solcher eben den allumfassenden Himmel, das Firmament, den ganzen Himmelskreis bedeutete und repräsentierte? Eine genauere Übereinstimmung ist kaum möglich zu erwarten, wenn man in Anschlag bringt, daß es sich doch um eine fremdländische Quelle handelt, die noch dazu sehr kurz und summarisch schildert, — und so dürfen wir wohl die Nachricht des Herodot als eine willkommene Bestätigung unserer Voraussetzungen betrachten.

Ob Herodot, wenn er sagt, die Perser verehrten den Zeus (oder genauer im Akkus. den Dia, *Δία*), damit einen persischen Götternamen wiedergeben will, wie schon Hesychius die Sache auffaßte, will ich dahingestellt sein lassen. Spiegel hält es für möglich, ja für wahrscheinlich, und schließt daraus, daß die Perser den Himmelskreis damals etwa Dyâus nannten, „was dann dem griechischen Namen des höchsten Gottes dem Laute nach identisch zu sein schien" (Eran. Alt., II, S. 15). Der Schluß ist zum mindesten ein fraglicher [1], — doch wir haben ihn zum Glück ja auch nicht eigentlich nötig. Wir wissen schon durch andere Erwägungen, daß die Perser vor alters jenen höchsten Himmelsgott, von welchem Herodot redet, Dyâus und Asura nannten, und dazu noch mit einem anderen Namen, der dem des indischen Varuṇa entsprach und der ihn wie diesen als den Umfassenden, den Himmelskreis charakterisierte [2]. Das war ihr oberster Gott in der

[1] Mir scheint Spiegels Auffassung, nach der in dem griechischen *Δία* (Dia) der Name des persischen Himmelsgottes stecken soll, um so weniger wahrscheinlich, als dieser Form der Dativ *Διΐ* (Dii) unmittelbar vorausgeht, den wir doch gewiß als Dativ des griechischen *Ζεύς* fassen müssen. Ich glaube daher, daß Herodot hier einfach den großen Himmelsgott der Perser mit dem griechischen Namen Zeus benennt, wie ja bei den Griechen ähnliches gebräuchlich war.

[2] Unter den Göttern des Avesta hätte nach Spiegel das meiste Anrecht darauf, in der Stelle des Herodot gemeint zu sein, Thwâsha, der Himmelskreis, d. h. der Kreis, an welchem der Zodiacus und die Planeten befestigt

indopersischen Einheitsperiode gewesen und der Glaube an ihn, verbunden mit einer urwüchsigen kultlichen Verehrung auf den Gipfeln der Berge, scheint bei jenen Persern noch unreformiert fortgelebt zu haben, von deren Religion Herodot berichtet.

Die Gestalt jenes indopersischen Himmelsgottes, den die noch nicht getrennten Vorfahren der Inder und Perser verehrten, können wir nur durch Vergleichung und Kombination der Gestalten der indischen Götter Dyâus pitar asura und Varuṇa, des avestischen Ahuramazdâ und jenes altpersischen Zeus, von dem Herodot erzählt, rekonstruieren, denn ihnen allen liegt er zugrunde, sie alle sind aus ihm unter mehr oder minder großen Umgestaltungen hervorgegangen. Aus den Gestalten des Dyâus pitar asura, des Varuṇa und des Ahura können wir mit Bestimmtheit schließen, daß dieser Gott als Schöpfer gedacht und verehrt wurde, — ein großer schöpferischer Gott, Vater der Götter und Menschen. Die genannten Göttergestalten, natürlich von dem jüngeren, gerade in diesem Punkte reformierten Ahura abgesehen, zeigen uns ferner, daß dieser Gott ein Himmelsgott war, daß man in der erhabenen Erscheinung des Himmels ihn zu sehen glaubte, in dieser Erscheinung ihn den irdischen Augen offenbart fand, als Lichthimmel, insbesondere aber als der allumfassende Himmels-

---

sind und welchen die Perser von dem eigentlichen Himmel (açman) unterscheiden (s. Eranische Altertumskunde, II, S. 13 ff., Arische Periode, S. 131). Er heißt qadhâta „selbstgeschaffen" oder „seinem eigenen Gesetze folgend" und schon dadurch ist ihm ein hoher Rang gesichert. Indessen Thwâsha bedeutet doch im Avesta nicht allzuviel und ich zweifle sehr, ob dieser Gott jemals eine wirklich große Verehrung genossen und nicht vielmehr zu den verhältnismäßig jüngeren Bildungen gehört, zumal er auch als der unendliche Raum erklärt wird und so ein Gegenstück zu Zrvan akarana „der unendlichen Zeit" bildet. In gewissem Sinne könnte aber doch Spiegel recht haben, diesen Thwâsha als die Fortsetzung derjenigen Gottheit anzusehen, welche in der indogermanischen — resp. auch indopersischen — Zeit als Dyâus erscheint (Eranische Altertumskunde, II, S. 16). Nachdem nämlich Zarathustra von dem überkommenen Himmelsgotte Dyâus asura-Varuṇa die natürliche Seite ganz abgestreift und ihn zum großen, rein geistigen Gotte gemacht, lebte gewissermaßen sein natürlicher Teil als Thwâsha „der Himmelskreis" und açman „der Himmel" fort, — allerdings mit relativ geringer Bedeutung.

kreis, wie er sich in sternklarer Nacht am herrlichsten, am eindrucksvollsten unseren Blicken darbietet, — daß man ihn Himmel, Lichthimmel, Himmel-Vater, Himmel-Herr, den Umfasser, den Himmelskreis nannte. Wir können weiter mit Bestimmtheit schließen, daß dieser Gott in seinem innersten Kern ethischer Natur war, selbst gut und heilig und ein Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht, in der Welt und im Tun und Treiben der Menschen, — das lehren uns die großartigen Gestalten des Varuṇa und des Ahuramazdâ, — der erstere in ursprünglicherer Form, der zweite in vollendeter Verklärung, in der durch die Reformation des Zarathustra geschaffenen Idealisierung, die aber den ursprünglichen, Varuṇa ähnlichen Gott noch sehr wohl erkennen läßt. Die indischen Götter Dyâus und Varuṇa führen uns den indopersischen Gott wohl am deutlichsten vor Augen, nur daß er in ihnen sich in zwei Gestalten gespalten hat, von welchen Varuṇa bei weitem das meiste vom Wesen jenes alten Gottes geerbt hat. Der altpersische Zeus des Herodot war vielleicht noch ursprünglicher, nur erfahren wir leider allzuwenig über sein Wesen, das aber wohl dem des Varuṇa-Dyâus sehr nahe gestanden haben dürfte. Am besten lernen wir den indopersischen Himmelsgott in seinem Wesen wohl durch den indischen Varuṇa kennen, doch ergibt erst die Vergleichung das vollständige Bild[1].

---

[1] Fast 1000 Jahre vor Herodot (im 14. Jahrhundert vor Chr.) finden wir jetzt, nach den glänzenden Entdeckungen von H. Winckler, einen arischen Stamm, wahrscheinlich die Charri genannt, unter den Mitanni im oberen Stromgebiet des Euphrat und Tigris ansässig, — einen Stamm, der nach einer in Boghazköi entdeckten Inschrift, wie es scheint, den Varuṇa, den Mitra, Indra und die Nâsatya (d. h. die Açvinen) verehrte, sämtlich Götter, welche unter diesen Namen — nach unseren früheren Ausführungen — in der indopersischen Einheitsperiode schon Verehrung genossen. Die Charri, aller Wahrscheinlichkeit nach ein indopersischer oder indoskythischer Stamm, jedenfalls an der Kultur der indopersischen Einheitsperiode beteiligt, hätten in wesentlichen Zügen die Religion jener Zeit auch im 14. Jahrhundert vor Chr. noch behalten, wie ja auch dieselben obengenannten Götter zu derselben Zeit bei den vedischen Indern noch fortlebten. Das kann noch zu Herodots Zeit bei manchen westlichen Persern wesentlich ebenso gewesen sein, speziell auch was den Himmelsgott (Varuṇa-Dyâus) anbetrifft, während bei den östlichen, in Baktrien lebenden Stämmen die

Zwei Dinge sind es vor allem, auf denen die Gestalt des Varuṇa wie auf zwei mächtigen Säulen ruht, zwei Dinge, die als Konstituenten seines Wesens erscheinen, zwei große Wahrnehmungen, aus denen die Vorstellung von diesem großen Gotte erwachsen scheint: die Beobachtung des Himmels in seiner Erhabenheit, seinem strahlenden Licht, insbesondere aber des gestirnten Nachthimmels in seiner Herrlichkeit, — und die Beobachtung des sittlichen Gesetzes in der Menschenbrust, des altruistischen Triebes, den der Mensch als einen ihm auferlegten Zwang, als das mächtig wirkende, in sein Herz geschriebene Gebot einer höheren Macht erkennt, welcher entgegen zu handeln gefährlich ist, so wenig auch oft das, was sie verlangt, unserem persönlichen Vorteil zu entsprechen, unser unmittelbares Wohlergehen zu fördern scheint. Alle großen Züge im Wesen des Varuṇa gehen auf diese zwei Dinge zurück: die staunende und ehrfürchtige Betrachtung des Himmels, — die staunende und ehrfürchtige Betrachtung des moralischen Gesetzes im Menschen.

Dieser Einblick in das Wesen des Varuṇa und die psychologischen Grundlagen, aus denen die Vorstellung von ihm erwachsen ist, darf zugleich — wenn wir dabei des altpersischen Zeus bei Herodot und des Ahuramazdâ gedenken — als ein Einblick in das Wesen des indopersischen Himmelsgottes gelten. Wir erinnern uns aber in demselben Augenblick eines berühmten Aus-

---

Religion des Zarathustra Eingang fand, die auch von den Achaemeniden angenommen wurde. Wincklers Entdeckungen lassen sich mit der Nachricht des Herodot und unseren oben entwickelten Anschauungen auf das schönste vereinigen. Vgl. H. Winckler in den Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dezember 1907, Nr. 35, S. 51; auch Eduard Meyer, Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte, Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Akademie der Wiss., Ges.-Sitzung vom 9. Januar 1908; L. v. Schroeder, Das Tocharische und die Charri-Inschrift, WZKM, Bd. XXII, S. 348. 349. — Die betreffende Stelle der Inschrift von Boghazköi läßt sich in deutscher Übersetzung folgendermaßen wiedergeben: Die Götter mit Mitra zusammen, die Götter mit Varuṇa (verstümmelt aruna) zusammen, der Gott Indara, die Nâsatya-Götter. Man ersieht daraus unter anderem, daß Mitra und Varuṇa einen zu ihnen gehörigen Götterkreis hatten, wie dies auch im Rigveda der Fall ist und wie wir es auch für die indopersische Einheitsperiode mit Sicherheit erschließen können.

spruches, den der größte Philosoph der Germanen, Immanuel Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft, getan, — eines Ausspruches, der schon seinen Zeitgenossen so eindrucksvoll und bedeutsam erschien, daß sie denselben an der Wand der Grabkapelle, wo die irdischen Reste des großen Denkers ruhen, anzubringen für recht befanden:

„Zwei Dinge — sagt Kant — erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“[1].

Der Mensch bleibt derselbe in allem Wandel der Zeiten und trotz dieses Wandels. Dieselbe staunende und ehrfürchtige Doppelbetrachtung des sternetragenden Himmelsgewölbes und des moralischen Gesetzes im Menschenherzen, die der Vorstellung des Varuṇa in seiner ältesten Form, der Vorstellung des indopersischen Himmelsgottes zugrunde lag, sie erfüllte noch das Gemüt des großen Königsberger Philosophen mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter er sich mit ihr beschäftigte. Staunen aber und Ehrfurcht und jene immer neue und wachsende Bewunderung vor dem Großen außer uns und in uns, das sind die lebendigen Kräfte, die die Größe und den Adel des arischen Stammes begründen, so wenig auch wissenschaftliche Kleinmeisterei und überkluge Kritik sie richtig zu sehen und zu schätzen vermögen. Ein Kant, der größte wahre Kritiker, war von diesen Kräften erfüllt, — er hätte, das zeigen uns seine Worte, vor Tausenden von Jahren ganz wohl ein Prophet des Varuṇa werden können. Als Philosoph des 18. Jahrhunderts ließ er indes bei der Begründung seiner Gottesidee den bestirnten Himmel beiseite und hob allein und nachdrücklichst das sittliche Gesetz hervor, in welchem er den heiligen Willen Gottes erkannte[2].

---

[1] Vgl. A. Hoffmann, Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski (Halle a. d. S. 1902), S. 434.

[2] „Kant war von dem Glauben an ein höchstes Wesen und eine moralische Weltregierung durchdrungen. Und wenn er auch betonte, daß er

Das war aber auch unzweifelhaft der eigentliche Kern im Wesen des Varuṇa wie auch schon des indopersischen Himmelsgottes. Die erhabene Vorstellung des Himmels kam nur als die entsprechendste sinnliche Stütze hinzu und wurde zum Träger des ethischen Gottesgedankens. Der Lichte da droben (Dyâus), der Allumfasser (Varuṇa), der Himmel — so mochte man den höchsten guten Gott, der über Recht und Unrecht waltete, Gut- und Rechttun vom Menschen verlangte, füglich wohl am besten nennen.

Wenn sie ihn aber auch „Himmel“ nannten, so liegt doch nicht der geringste Grund zu der Annahme vor, daß Inder und Perser jemals den Himmelsgott mit der sinnlichen Erscheinung, dem natürlichen Himmel wirklich identifizierten oder verwechselten. Wir haben schon gesehen, wie die altindische Sprache in feiner Weise den Gott „Himmel“ von dem Himmel als natürliche Erscheinung zu unterscheiden wußte. Und man nannte den Gott nicht nur Himmel-Herr (Dyâus asura), sondern auch „des Himmels Herr“ (divo asura). Man erzählte davon, daß Varuṇa den Himmel und die Erde gefestigt, das erhabene Firmament erhöht, die Meere und das Erdreich ausgebreitet habe. Himmel und Erde sind des Varuṇa Reich, — er tränkt sie beide, wenn er Regen spendet.

ebensowenig als jeder andere Mensch den Unbegreiflichen zu begreifen und zu erkennen imstande sei, und daß sein Glaube an Gott sich nicht auf eine Vernunfteinsicht, sondern auf das durch die Vernunft ihm gebotene Streben nach Heiligkeit gründe, mithin bloß subjektiv sei, so hing er diesem Vernunftglauben doch fest an und war von Herzen überzeugt, daß die Welt unter einer weisen Vorsehung stehe. Ebenso fest war seine Überzeugung, daß das sittliche Vernunftgesetz mit dem heiligen Willen Gottes übereinstimme, daß man, um den letzteren zu kennen, nichts anderes als das erstere befragen dürfe, daß man durch treue Befolgung des Vernunftgebots den Willen des Höchsten erfülle, daß man dies durch eigenen Willen und durch eigene Kraft könne, und daß dieses auch die einzig mögliche und vernünftige Gottesverehrung sei. Dieser Überzeugung gemäß handelte auch Kant. Er war im wahren Sinne des Wortes ein Gottesverehrer. Die Besserung und Heiligung seines Willens, das redliche Bestreben nach einer gewissenhaften Pflichterfüllung und die Beziehung seiner Rechtschaffenheit auf das göttliche Wohlgefallen, das war sein Gottesdienst.“ — Jachmann in dem oben angeführten Buche von A. Hoffmann, S. 79. 80.

In ihm ruhen die drei Himmel und die drei Erden. Alle diese Gedanken und Wendungen sind nur möglich, wenn man den Gott — Dyâus sowohl wie Varuṇa — deutlich als Gott von dem natürlichen Himmel unterschied, nicht aber mit diesem identifizierte oder verwechselte. Und ganz dasselbe galt ohne Zweifel auch von dem altpersischen Zeus des Herodot, wenn es auch richtig sein wird, daß sein Name den ganzen Umkreis des Himmels bezeichnete [1].

Man nannte den Gott ja auch nicht nur Himmel, man nannte ihn auch Vater und Herr und König. Der Name „Vater" (pitar) gehört, wie wir gesehen haben, schon der arischen Urzeit an; der Name „Herr" (asura) der indopersischen Zeit; der Name „König" (râjan) ist des indischen Varuṇa eigenste Bezeichnung [2]. Der Vatername deutete in den primitiven, streng vaterrechtlichen Zuständen der arischen Urzeit wohl schon genug Herrschaft an. War doch der Vater damals der unumschränkte Herr der Großfamilie, während es eigentliche Herrscher und Könige zu jener Zeit wohl noch gar nicht gab. Der Herrenname der indopersischen Zeit bedeutet eine Steigerung in dieser Richtung. Der Königsname des Varuṇa aber stellt noch eine weitere Steigerung dar. Wenn Varuṇa pitar und asura, zumeist aber râjan genannt wird, dann trägt er die ganze aufsteigende Reihe der Herrschernamen an sich und spiegelt in ihrer Reihenfolge die soziale Entwicklung einer jahrtausendelangen Zeit wider.

Der Vater, der Herr, der König sind Lenker und Regierer der ihnen unterstellten Gemeinwesen. Die Ordnung, die sie festsetzen, muß beobachtet, ihre Gebote müssen befolgt werden. In der ganzen Welt, der physischen wie der moralischen, waltet Ordnung und Gesetz, — das erkennt der Mensch schon sehr früh, wenn diese Erkenntnis auch zuerst noch eine unvollkommene ist. Die Sonne geht auf und geht unter, sie läuft ihre Bahn,

---

[1] Ich erinnere daran, daß der Name Varuṇa „der Umfasser" auf der Inschrift der Charri im 14. Jahrhundert an zweiter Stelle erscheint; vgl. oben S. 343 Anm.

[2] Dyâus pitar heißt der arische Himmelsgott, Dyâus asura (und wohl auch Varuṇa) der indopersische, Varuṇa râjan erst der indische.

Tag um Tag in bestimmter Ordnung. Auch der launischere Gang des Mondes läßt bald bestimmte Regeln erkennen, — sein Erscheinen, Wachsen, Abnehmen, Verschwinden kehrt gleichmäßig wieder. So läßt auch die Sternwelt früh gewisse Ordnungen erkennen. Sommer und Winter wechseln regelmäßig ab. Gras und Blumen, Sträucher und Bäume wachsen regelmäßig auf, blühen, tragen Frucht und vergehen oder verlieren wenigstens ihre Blätter regelmäßig für die Winterzeit. Die lebenden Wesen werden geboren, wachsen, altern und sterben, in gleicher Weise wieder und wieder. Gleichmäßig, regelmäßig, in ruhiger Folge fließt das Wasser der Quellen und Flüsse dahin. Dies und vieles andere noch läßt Ordnung und Gesetz erkennen, und schon früh führt der Mensch solche Ordnung auf den ein für allemal feststehenden Willen eines höchsten Wesens, eines Schöpfers oder Ordners, eines Lenkers und Regierers der Welt zurück. Viele andere Erscheinungen der Natur lassen solche Regelmäßigkeit freilich vermissen, — der plötzlich, scheinbar willkürlich sich erhebende Wind und Sturm, Donner und Blitz, vulkanische Erscheinungen, ein plötzliches, scheinbar ganz unmotiviertes Auftreten von Krankheiten bei Mensch und Vieh, wie Versiegen der Milch in den Kühen und unzählig viel anderes — das alles führt der Mensch alsbald auf die Willkür irgendwelcher anderer Mächte, Götter, Dämonen und Zauberer zurück. Doch aber ist die Ordnung im großen da, das mußte schon der primitive, schon der paläolithische Mensch erkennen. Und wenn die Menschen überall geneigt sind, ihr höchstes Wesen „Himmel" zu nennen, so liegt das wohl nicht zum kleinsten Teile auch darin begründet, daß gerade am Himmel sich jene Ordnung der Welt, die Stetigkeit in den Erscheinungen der Natur am eindrucksvollsten offenbart.

Eine entsprechende Ordnung moralischer Art aber waltet in der Menschheit von Anfang an, ist als Gebot, als Forderung des Gewissens in die Herzen geschrieben, wird als Gesetz eines höchsten Wesens empfunden, macht sich, wenn verletzt, in schmerzlicher, peinvoller Weise fühlbar. Die Mutter weiß, daß sie ihr Kind lieben, es pflegen, besorgen, beschützen muß. Der Mann weiß, daß er die Seinigen, die Familie, die Herde zu verteidigen,

Nahrung und Obdach mit den Seinen zu teilen hat. Die Kinder wissen oder lernen es, daß sie dem Vater gehorchen müssen, die Jungen den Alten. Ein jeder weiß oder lernt es, daß er sich nicht das Eigentum eines anderen beliebig aneignen kann, — daß er insbesondere der Verachtung anheimfällt, wenn er das heimlich tut, durch Diebstahl. Auch die Unwahrheit, wenigstens den Freunden gegenüber, wird früh verpönt, wenn auch nicht bei allen Völkern mit gleicher Energie. Eine moralische Ordnung, nach der der Mensch sich richten muß, kennt er von Anfang, hat er instinktmäßig schon vielleicht jahrtausendelang gekannt und befolgt, bevor er Mensch ward, und er führt sie seit dem Beginn seines Menschtums auf einen höheren, mächtigen Willen, den Willen eines höchsten Wesens zurück. Nichts natürlicher, als daß er die gesamte Ordnung in der Welt, die physische wie die moralische, aus derselben Quelle ableitet, auf dasselbe ordnende und gebietende Wesen zurückführt. Dazu bedurfte er noch keiner Kultur, dazu braucht er nur Mensch zu sein.

Daß Inder und Perser schon in ihrer Einheitsperiode eine große und klare Vorstellung von der Ordnung der Welt, der physischen wie der moralischen, gehabt haben, das läßt sich nicht bloß vermuten, sondern bestimmt behaupten und nachweisen. Ebenso sicher ist es, daß sie diese wichtige Vorstellung in nächste Beziehung zu ihrem uns schon bekannten Himmelsgotte brachten, ja, daß sie die Ordnung der Welt als den feststehenden Willen dieses höchsten Gottes betrachteten.

Im Rigeda spielt eine hervorragende Rolle der Begriff des Ṛita, der h e i l i g e n O r d n u n g, die sich in der Natur, im Opferwesen und im sittlichen Leben offenbart. Dieses Ṛ i t a steht in engster Beziehung zu Varuṇa, auch zu Varuṇa und Mitra als ein Paar gefaßt, zu Varuṇa und den anderen Âdityas, seinen Brüdern, die mit ihm eins sind in Wesen und Gesinnung. Es gilt geradezu für gleichbedeutend mit den oft erwähnten Satzungen oder Geboten (vrata, dhâman) des Varuṇa oder Mitra-Varuṇa, die unverbrüchlich, unveränderlich sind, als oberste Richtschnur für Götter und Menschenwelt gelten. Und ebenso hoch, ja höher noch steht im Avesta der Begriff des Asha, der heiligen Ordnung, die auch

geradezu Tugend, Reinheit, das Gute, das rechte, reine, heilige Wesen bedeutet. Dies Asha aber steht wiederum in engster Beziehung zu Ahuramazdâ, ist von ihm geschaffen und steht als lebendiger Ausfluß seines heiligen, göttlichen Willens da. Ṛita und Asha aber sind ursprünglich dasselbe Wort, so wenig das auch dem Laien auf den ersten Blick einleuchtet. Beide gehen auf eine Grundform Arta zurück, ein Wort, das offenbar schon in der indopersischen Einheitsperiode den Begriff der heiligen, unverbrüchlichen Ordnung in Natur und Menschenleben bezeichnete und ohne Zweifel mit jenem Gotte in nächster Beziehung stand, auf den Varuṇa und Ahura beide zurückgehen, dem indopersischen Himmelsgott [1].

Die Etymologie des Wortes steht nicht ganz fest [2], seine Bedeutung aber ist in der Hauptsache klar und über allem Zweifel erhaben. Deckt sich auch die Bedeutung von Ṛita und Asha nicht ganz und vollständig, nicht in allen Details, so stimmen doch beide im wesentlichen zusammen und lassen sich leicht auf denselben Grundbegriff der heiligen Ordnung zurückführen. Ja es haben sich sogar sehr charakteristische übereinstimmende Redewendungen im Gebrauch beider Worte im Veda und Avesta erhalten, so daß man z. B. von einem „Born des Ṛita“ im Veda, einem „Born des Asha“ im Avesta redet [3]. Und wie Varuṇa „der Be-

---

[1] Das sh von asha ist nach den zendischen Lautgesetzen ganz regelrecht aus ursprünglichem rt entstanden, ebenso wie z. B. in dem uns schon bekannten Worte Amesha „unsterblich“, das dem indischen amṛita gleich ist und auf amerta zurückgeht. Im Parsiwort ardabehest, neupersisch ardibahisht = avestischem ashavahista, tritt die Lautgruppe rd aus altem rt wieder deutlich hervor. — Interessant ist die Tatsache, daß dies wichtige Wort arta (= indisch ṛita, avestisch asha) in einem wiederholt vorkommenden Herrschernamen der Charri in seiner ältesten Form für das 14. Jahrhundert vor Chr. inschriftlich bezeugt erscheint. Es ist dies der Name Artatama I und II (vgl. H. Winckler a. a. O., S. 36 ff. 49 ff.).

[2] Ṛita aus Arta kommt von einer etwas vieldeutigen Wurzel ar, die „gehen“, oder auch „fügen, einfügen, hineinsetzen“ bedeuten kann. Man erklärt es daher teils als „der Gang“, d. i. das regelmäßig vorschreitende Geschehen, oder als „das Gefügte“, das Festgesetzte, daher das Gesetz.

[3] Auf diese Übereinstimmung hat Darmesteter aufmerksam gemacht, der in seinem Buche Ormazd et Ahriman, S. 7 ff., die unzweifelhafte ursprüng-

gründer und Herr des Ṛita", so ist Ahuramazdâ „der Schöpfer und Wächter des Asha". Es ist kein Zweifel daran möglich, „daß schon vor der Trennung der Inder und Iranier sich das Denken dieses Volkes mit der Idee des Ṛita als einer höchsten Weltordnung beschäftigt hat" (s. Oldenberg, Aus Indien und Iran, S. 184). Das Ṛita im Rigveda ist etwas durchaus Unpersönliches, die heilige, von den Göttern stammende Ordnung der Welt, das göttliche Gesetz, als dessen Hüter, Lenker und Führer vor allem Varuṇa angesehen wird, oder auch Varuṇa und seine Brüder, die Âdityas [2]. Es kann indessen nicht wundernehmen, wenn auch andere Götter noch in Beziehung zum Ṛita gesetzt werden, denn auch andere Götter haben mit der Ordnung in der Natur und im Opfergange zu tun, und ihr Wirken greift zum Teil auch in die Sphäre des sittlichen Lebens hinein, wenn diese auch im großen ganz und durchaus der königlichen Aufsicht des Varuṇa untersteht. Auch Agni, der heilige, priesterliche Gott, der im Mittelpunkte des Opfers steht, wird ein Hüter des Ṛita genannt, auch Soma, der beim Opfer gleichfalls eine so große Rolle spielt, und gelegentlich noch andere. Auch Agni schlägt und schädigt die Bösen, die Übeltäter, dasselbe tun gelegentlich auch andere gute Götter. Das kann uns bei einem polytheistischen, noch dazu kathenotheistisch gerichteten Religionssystem wie demjenigen des Veda nicht wundernehmen. Vielmehr wäre das Gegenteil wunderbar. Dabei tritt aber doch immer in vollkommener Klarheit der Glaube hervor, daß diese ganze, heilige und unverbrüchliche Ordnung der Welt auf Varuṇa und die anderen Âdityas zurückgeht, von Varuṇa gesetzt und geschaffen worden ist [1].

---

liche Identität vom vedischen ṛita und zendischen asha behandelt. — Oldenberg, Religion des Veda, S. 196, Anm. 1.

[2] Vgl. Graßmanns Wörterbuch zum Rigveda s. v. ṛita; Oldenberg, Religion des Veda, S. 195—202. Ich bin nur insofern anderer Meinung wie Oldenberg, als er die Beziehung des Varuṇa zum Ṛita als eine erst gewordene ansieht, während ich dieselbe für das ursprünglich Gegebene, für den eigentlichsten Kern im Wesen dieses Gottes halte, oder, genauer, im Wesen schon desjenigen indopersischen, ja urarischen Gottes, auf welchen Varuṇa schließlich zurückgeht.

[1] Das Wort Ṛita, oder in der gewöhnlichen Umschreibung ṛta, mit vo-

Im Avesta ist der entsprechende Begriff des Asha, der heiligen Ordnung, der Tugend und Heiligkeit, der sittlichen Reinheit, des Rechten und Guten, zu einem persönlichen Gotte geworden, einem der Amesha çpeñta, der heiligen Unsterblichen, die den Ahura umgeben, — als Asha vahista, das beste Asha, das trefflichste Asha. Es ist ein Gott, der seinen Ursprung aus einem abstrakten Begriff, einer ganz unpersönlichen Idee, noch deutlich verrät, denn Asha vahista ist auch als Gott ein Neutrum, etwas doch im Grunde noch immer Unpersönliches, wenn es auch als persönliches Wesen handelnd auftritt, angerufen und angebetet wird. Diese Entwicklung ist ungemein charakteristisch für die religiöse Reform des Zarathustra. Auch die Inder hatten die abstrakte, sittlich-religiöse Idee der heiligen Ordnung, des göttlichen Gesetzes, des Rechten und Heiligen, — sie hatten dieselbe schon aus der indopersischen Zeit mitgebracht, — aber sie ließen sie auch als abstrakte Idee bestehen, brachten sie, außer mit Varuṇa und den anderen Âdityas, auch noch mit anderen Göttern, alten Naturgöttern, in Beziehung — ja in einem recht obszönen Liede (RV 10, 86) sogar mit der Gattin des Indra, des derbwillkürlichen Gewittergottes, der in demselben Liede sich mit 20 gebratenen Ochsen den Bauch füllt, — die Indrapatnî heißt da die Ordnerin des Ṛita! So etwas war bei dem heiligen Ernst der Religion des Zarathustra unmöglich.

Im Avesta aber sind die Naturgötter, soweit es möglich war, ganz verbannt, — die heilige Ordnung selbst wurde zur mächtig

---

kalischem r, kommt auch sonst noch im Rigveda als Adjektiv, Adverb und Substantiv vor, und es ist ganz lehrreich, seine Bedeutungen zu vergleichen. Der moralische Zug, der in dem Worte liegt, tritt dabei vielleicht noch stärker hervor; ṛita bedeutet als Adjektiv und Adverb: passend, gebührend, recht, richtig, heilig, tüchtig, rechtschaffen, fromm; als Substantiv: Recht, Rechtschaffenheit, Heiligkeit, Wahrheit, das heilige Opferwerk. — Man vergleiche auch die Ableitungen des Wortes: die Verba ṛitay „der heiligen Ordnung gemäß handeln“, ṛitây „heilig sein, fromm sein“; die Adjektiva ṛitayu und ṛitâyu „heilig, fromm“; das vielgebrauchte Adjektiv ṛitâvan „heilig“ (von Göttern), „fromm“ (von Menschen), eig. „mit Ṛita versehen, von Ṛita erfüllt“; das Adj. ṛitâvṛdh „an Recht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit sich freuend“ (namentlich von Göttern gebraucht) u. dgl. m.

waltenden Gottheit erhoben, die nur von dem Herrn, von Ahura, abhing, als ihrem Urquell und Hüter, von ihm geschaffen war, vereint mit ihm und den anderen „heiligen Unsterblichen“, mit guter Gesinnung, gutem Regiment, heiliger Andacht, Vollkommenheit und Unsterblichkeit, über der Welt thronte. Dabei trägt aber die heilige Ordnung des Asha einen durchaus praktisch-tüchtigen Charakter, ganz angemessen dem einfachen Bauernvolk der Mazdâ-Verehrer. Kanäle für die Feldbewässerung zu bauen und zu erhalten, ist ein heiliges Werk. Wer Getreide baut, bringt das Asha hervor. Wer für das Vieh sorgt, der sorgt für das Gedeihen des Asha; ebenso, wer tüchtige Nachkommenschaft erzeugt [1], Brücken baut, schädliche Tiere tötet u. dgl. m. Von der philosophischen Höhe des tat tvam asi ist hier nichts zu spüren, um so mehr von lebenskräftiger, tüchtiger, freudiger Arbeit für das Gemeinwohl und einem ernsten, das Göttlich-Heilige ehrenden Sinn.

Der Âdityas und der Amesha çpeñtas haben wir nun schon öfters gedacht, ebenso der notwendigen Voraussetzung eines entsprechenden Kreises höchster Lichtgötter schon in der indopersischen Einheitsperiode, — doch in das eigentliche Geheimnis dieser heiligen Siebenzahl sind wir noch nicht eingedrungen, wir haben dasselbe kaum gestreift. Wir dürfen aber einen Versuch in dieser Richtung nun nicht länger hinausschieben. Die untrennbar enge Verbindung des Varuṇa mit seinen Brüdern, des Ahura mit seinen heiligen Unsterblichen läßt ein volles Verständnis jener großen Götter nur dann erhoffen, wenn auch das Wesen jener anderen, ihrer lichten Gefährten und Helfer, tiefer erfaßt und recht verstanden ist.

Zunächst ist das eine klar: Wenn wir eine solche Untersuchung

[1] Hierin liegt übrigens doch eine gewisse Berührung mit dem oben erwähnten obszönen Liede des Rigveda (10, 86), welches ich in meinem Buche „Mysterium und Mimus im Rigveda“ S. 304 ff. als ein altes Mysterium, einen dramatischen Fruchtbarkeitszauber mit phallischem Ritus nachgewiesen habe. Dieses Lied, gewöhnlich das Vṛishâkapilied genannt, sollte in dramatischer Aufführung offenbar Fruchtbarkeit im allgemeinen, vor allem aber die Erzeugung tüchtiger Nachkommenschaft befördern.

in Angriff nehmen, wenn wir das ursprüngliche Wesen jener schon indopersischen Siebengötter erfassen, die Wurzel, aus der sie erwachsen sind, erkennen wollen, dann müssen wir vor allem die Âdityas schärfer ins Auge fassen und ihre Natur zu begreifen suchen. Die Amesha çpeñtas sind ja, wie wir wissen, unzweifelhaft jüngere abstrakte Umbildungen jenes hehren Götterkreises der indopersischen Zeit, während es doch sehr wohl möglich ist, daß sich in den Âdityas alte und uralte Züge erhalten haben. Auf jeden Fall darf man voraussetzen, daß sie dem indopersischen Urbild näher stehen als jene, und damit ist uns der Weg der Untersuchung gewiesen.

DIE ÂDITYAS.

WAS bei der Betrachtung der Âdityas zunächst gleich in die Augen fällt und darum auch schon seit jeher bei der Schilderung dieser Götter hervorgehoben worden ist, das ist ein negatives Moment in ihrem Wesen, — der Umstand nämlich, daß sie alle, vielleicht mit alleiniger, doch auch nur sehr bedingter Ausnahme des Mitra, neben ihrem erhabenen Bruder, dem großen Gotte Varuṇa, gar keine wirklichen Persönlichkeiten, keine Individualitäten, keine irgendwie scharf und klar gezeichneten Gestalten sind. Es sollen große, ja die größten Götter sein, und doch verschwimmt ihr Bild in Gestaltlosigkeit und Farblosigkeit vor unseren Augen, wie dünne, durchsichtige Wolkenbilder im Ätherblau. Wollen wir den Bhaga, den Aryaman, den Aṃça und Daksha schildern, dann spüren wir es bald, wie wenig diese Götter dazu angetan sind, geschildert zu werden. Der Stift fällt uns aus der Hand und wir behalten fast nichts als die Namen dieser erhabenen Wesen: der Gütige, reichlich Spendende, — der Freundliche, der Freund und Genosse, — der Anteilgeber, — der Kluge, Einsichtsvolle, Geschickte. Und sogar Mitra, der von ihnen allen neben Varuṇa ohne Zweifel am meisten, am deutlichsten hervortritt, ist doch ebenfalls fast ganz ohne wirkliche Individualität, fast ganz ohne charakteristische Züge, die sein Bild von demjenigen des Varuṇa unterscheiden ließen. Es ist vielmehr charakteristisch, daß er fast immer mit Varuṇa zusammen angerufen wird, daß man ihr Wirken als ein gemeinsames, völlig wesensgleiches, ja identisches ansieht, so daß das Wesen des einen mit dem des anderen verschwimmt und verschmilzt und sich gar nicht deutlich sondern läßt. Fast nur ein einziger Zug tritt bei Mitra

stärker hervor und ist ihm vornehmlich eigen, ohne ihn darum doch von Varuṇa zu unterscheiden. Er heißt der Freund und er ist der Gott, der die Menschen miteinander verbindet, sie zu freundlicher Verbindung bringt, — der Gott, der darum wohl auch insbesondere über der Treue, der Freundes- und Vertragstreue wacht, — eine Tätigkeit, die im übrigen auch in dem großen ethischen Wächteramt des Varuṇa mit inbegriffen und mit eingeschlossen ist. Kurzum, es erscheint dieser Götterkreis der Âdityas ganz und gar als eins, ein untrennbares, nicht einmal in seinen Teilen deutlich unterschiedenes Ganzes, eine im Wesen und Wirken fast ununterschiedene Einheit. Es erscheinen die anderen Âdityas neben dem Einziggroßen, dem Varuṇa, fast nur als Ausstrahlungen seines göttlichen Wesens, personifiziert gedachte Seiten desselben, — ja fast nur als Namen des einen großen Gottes.

So sagte schon Roth vor mehr als 50 Jahren in seinem geistvollen Aufsatz über „Die höchsten Götter der arischen Völker"[1] S. 74: „An der Tätigkeit und Würde Varuṇas nehmen die übrigen Âdityas teil. Man kann ihnen nicht verschiedene Gebiete neben demjenigen anweisen, welcher ihr erster ist und in sich zugleich die Kräfte der ganzen Gattung darstellt." Und ähnlich lautet, mit geringen Abweichungen, das Urteil aller späteren Forscher. Man hat den Eindruck, daß es sich hier um eine einzige große religiöse Konzeption handelt, die in ihrem Kerne fest und klar, durch gleichartige Parallelbildungen nur leichte Abschattierungen erfährt, — eine göttliche Macht, die durch neue Namen Ergänzungen empfängt, die es kaum zu selbständigem Leben bringen und fast beständig in nächster und festester Beziehung zu der Hauptgestalt bleiben, nur gleichsam zögernd von ihr sich lösen, — ein höchstes Wesen, das sich mannigfach, in mehrere Personen spaltend, im Grunde doch nur eines bleibt.

Diese Beobachtung wird durch eine andere ergänzt, die nicht minder wichtig, nicht minder bedeutsam ist, und merkwürdigerweise wieder zu einer negativen Bestimmung führt: die Âdityas,

[1] Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges., Bd. VI (1852), S. 67—77.

nicht nur die geringeren, nicht nur Bhaga, Aryaman, Aṃça, Daksha, — nein, auch Mitra und sogar Varuṇa, der überragend große Gott, sind mythenlose Götter! Ganz richtig sagt Macdonell in seiner vortrefflichen „Vedic Mythology" von Varuṇa, S. 24: „In marked contrast with Indra, Varuṇa has no myths related of him, while much is said about him (and Mitra) as upholder of physical and moral order." — Wie lebendig, wie dramatisch gestalten sich die mannigfaltigen Erzählungen von Indras Kämpfen mit den Wolkendämonen und anderen bösen Geistern, von der Befreiung der Wasser, der Gewinnung des Lichtes u. a. m. Aber nicht von Indra allein, — auch von Agni werden mancherlei Mythen erzählt, von seiner Geburt, von seiner Flucht in die Wasser in Tiergestalt, seiner Auffindung durch die Götter, seiner Gewinnung durch Heroen der Vorzeit u. a. m. Wir hören von Soma und seinem Raube erzählen, hören von den Rettungstaten der Açvin, den Wundertaten der Ṛibhus und des Tvashṭar, von Sûryâs Hochzeit, von Vishṇus drei Schritten und vieles andere. Es sind Götter zweiten und dritten Ranges, von denen im Veda alle möglichen Geschichten, alle möglichen Mythen lebendig erzählt werden. Doch der größte, der höchste Gott und seine wesensgleichen Genossen und Brüder sind ohne eigentliche Mythen! Daß es den Indern nicht an Phantasie fehlte, wissen wir gut genug aus einer Fülle von Quellen, und der Veda lehrt es uns in unzähligen Liedern. Wenn sie von Varuṇa, Mitra und den anderen Âdityas keine eigentlichen Mythen zu erzählen wissen, dann muß dies wohl in dem Wesen dieser Götter tief begründet sein, muß auf einem spezifischen Unterschiede derselben von anderen Göttergestalten beruhen. Später, ja, da werden auch von Varuṇa mancherlei Geschichten erzählt, sogar anstößige, — doch das geschieht in einer Zeit, wo er nicht mehr der alte große Gott Varuṇa, wo er in niedere Sphären gesunken und in seinen großen vedischen Funktionen durch neue Götter, neue Ideen verdrängt und ersetzt ist. Im Rigveda wird er samt seinen Brüdern von der phantasievollen Fabulierlust der Liederdichter ehrfurchtsvoll beiseite gelassen.

Zu sagen wissen diese Dichter freilich genug von Varuṇa und seinen Brüdern, — zu sagen, zu rühmen und zu preisen. Das

bezieht sich aber immer alles auf die große, heilige und unverbrüchliche Ordnung der Welt, die physische wie die moralische, und auf ihre Eigenschaft als Schöpfer, Hüter und Wahrer dieser Ordnung. Wie Varuṇa die ganze Welt geordnet, wie er der Sonne ihre Bahnen wies, das erhabene Firmament hinauf stieß und befestigte, die Sterne und das Erdreich ausbreitete, wie er den Strömen ihr Bette schuf und sie lenkt wie ein Wagenrenner seine Stuten, wie er die Milch in die Kühe, die Kraft in die Rosse legte, den Soma auf den Fels setzte und ins Herz der Menschen den guten Willen, — das hören wir, das wissen wir von ihm, in solchem und ähnlichem Tun vereinen sich ihm die Brüder, die anderen Âdityas. Vor allen Dingen groß, bedeutsam und eindrucksvoll aber ist ihr Wirken in der ethischen Sphäre, als Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht, als Sünde strafende und Sünde vergebende Götter. Wir wissen es schon, wie Varuṇa droben im Himmel thronend gedacht wird, auf der Menschen Wandel merkend, alles wissend, in alle Geheimnisse hineinschauend. Wir wissen es aus so manchen Liedern, wie der sündebeladene Mensch die tiefe, schmerzliche Empfindung auf seiner Seele lasten fühlt, daß Varuṇa ihm zürnt, daß der heilige Gott die Gemeinschaft mit ihm aufgehoben. Wir finden da manches Bekenntnis der eigenen Schuld und Torheit, die tiefe Einsicht, daß der Mensch nach seiner Art Tag für Tag das Gebot des heiligen Gottes verletzt, manch rührendes Flehen um Sühnung, Entsündigung, Vergebung, und den herrlich erhebenden Glauben an die Gnade des Gottes. Und auch hierin stehen dem Varuṇa sein Bruder Mitra und die anderen Âdityas zur Seite. Schon Roth sagte in seiner mehrfach erwähnten Abhandlung über die höchsten Götter der arischen Völker, S. 72: „Es findet sich kein Lied an Varuṇa und die Âdityas, in welchem nicht, wie an andere Götter die Bitte um Reichtum, Ehre, Ruhm, so hier das Flehen um Lossprechung von Schuld uns aufstößt“ [1].

---

[1] Vgl. ebenso Macdonell, Vedic Mythology, S. 27: „There is in fact no hymn to Varuṇa (and the Âdityas) in which the prayer for forgiveness of guilt does not occur, as in the hymns to other deities the prayer for worldly goods.“

Darin aber und in dem vorher Gesagten liegt eine positive Bestimmung von höchster Bedeutung, die in den eigentlichsten Kern dieser Göttergestalten hineinleuchtet.

Dieser ihr Charakter als Hüter und Wächter der ewigen Ordnung in der Welt und insbesondere im sittlichen Leben tritt in den Schilderungen der Âdityas im Rigveda sehr klar hervor[1]. Sie heißen die Hüter der ganzen Welt, sie schlafen und schlummern nicht, sie blinken nicht einmal mit den Augenlidern. Auch das Fernste ist nah für sie, sie schauen in Böses und Gutes hinein. Es gibt für sie nicht rechts noch links, nicht vorn noch hinten. Sie halten die ganze Welt aufrecht, die Himmelsräume, was sich bewegt und was feststeht. „Sie sind Könige und Herrscher, groß ist ihre Macht durch die heilige Ordnung (RV 2, 27, 8). Sie sind erwachsen im Hause der heiligen Ordnung (RV 7, 60, 5), — sind in ihr geboren, mit ihr versehen, freuen sich an ihr (7, 66, 13). Weithin schauen sie, mit vielen Augen, sind weit und tief in ihrem Wesen, unverletzlich, von unverbrüchlich feststehenden Satzungen. Sie sind rein, heilig, sündenlos und ohne Tadel. Sie hassen das Unrecht, die Unwahrheit, sie rächen die Schuld, sie strafen die Sünde, aber sie sind auch zur Vergebung bereit, befreien und reinigen von der Sünde. Man fleht zu ihnen: „Behütet uns vor großer und vor kleiner Sünde!“ (8, 47, 8). Sie schützen und schirmen die Frommen vor allen Gefahren. Für den Frevler sind ihre Fesseln und Fallstricke bereit (2, 27, 16), der Fromme aber darf vertrauend bitten: „Breitet aus über uns euren Schutz, wie Vögel ihre Flügel breiten“ (8, 47, 2, 3)[2]. Die in ihrem

---

[1] Vgl. namentlich RV 2, 27; 8, 47; Macdonell a. a. O., S. 44. 45.

[2] Man vgl. die Bilder in einigen protestantischen Kirchenliedern:

> Breit' aus die Flügel beide,
> O Jesu, meine Freude,
> Und nimm dein Küchlein ein usw.
> („Nun ruhen alle Wälder“, von Paul Gerhardt.)

Und ferner:

> Wie ein Adler sein Gefieder
> Über seine Jungen streckt,
> Also hat auch immer wieder
> Mich des Höchsten Arm gedeckt usw.
> („Sollt' ich meinem Gott nicht singen“, von Paul Gerhardt.)

Schutze stehen, sind wie Kämpfer, die in Panzer gehüllt sind (8, 47, 8). Sie verstehen sich auf die Abwehr alles Übels, unvergleichlich und herrlich schützend ist ihr Schutz und Schirm (Refrain 8, 47).

Wie ganz der Mensch sich von diesen großen heiligen Göttern der ewigen Ordnung, insbesondere von Varuṇa, abhängig fühlt, spricht sehr schön der Sänger Gṛitsamada aus, wenn er in einem herrlichen Liede an Varuṇa sagt (RV 2, 28, 6): „Ohne dich bin ich nicht Herr auch nur über eines Auges Blinken!" Mit diesen Göttern und ihrem heiligen Willen sich in Einklang zu setzen, muß darum des Frommen eifrigstes Bestreben sein.

Dies große und klar ausgeprägte positive Moment im Wesen der Âdityas führt uns aber wiederum zu einer negativen Bestimmung, die nicht ohne Bedeutung ist.

Schon Roth hob seinerzeit dieses Negative neben dem Positiven hervor. Er sagte in dem mehrfach erwähnten Aufsatz S. 76: „die Namen der sechs Âdityas, die wir vorläufig als feststehend ansehen dürfen, enthalten mit einziger Ausnahme des Varuṇa keine Anschauungen aus dem Naturleben, sondern drücken Beziehungen des sittlichen und geselligen Lebens aus." Nach seiner Darstellung wohnen und walten die Âdityas im Reiche des Himmels, jenseits des Luftraumes. Das Ewige, in dem sie ruhen, ist das himmlische Licht. Sie sind himmlische Lichtgötter, sie fallen aber keineswegs zusammen mit den Lichterscheinungen in der Welt [1], mit Sonne und Mond, Morgenröte und Sternen. Ganz damit übereinstimmend sagt auch Macdonell a. a. O., S. 44 von den Âdityas: „In the aggregate sense they are the gods of celestial light, without representing any particular manifestation of that light, such as sun, moon, and stars, or dawn" [2].

Bei den kleineren Âdityas ist es absolut deutlich, daß sie nicht die geringste Spur einer näheren Beziehung zu irgendwelchen Naturerscheinungen an sich tragen. Auch abgesehen von ihren Namen, die in dieser Beziehung allerdings sehr charakteristisch

---

[1] Vgl. Roth a. a. O., S. 68. 69. In der gleichen Weise stellte Roth dies auch fortdauernd in seinen Vorlesungen dar.

[2] Auf Oldenbergs Theorie vom Planeten-Charakter der Âdityas komme ich später zu sprechen.

sind, verrät nicht ein Zug ihres Wesens ursprüngliche Naturgötter. Bhaga, der Gütige, reichlich Spendende, Aryaman, der gute Freund, Aṃça, der Anteilgeber, Daksha, der Einsichtsvolle, der Kluge oder Geschickte — sie stehen den Naturerscheinungen ganz fern, haben nur insofern Beziehungen zu denselben, als auch ihnen ein Anteil zufällt an der Aufrechterhaltung der ewigen Ordnung, des göttlichen Gesetzes, das in der ganzen Welt, in Natur und Menschenleben, waltet. Vornehmlich aber springt an ihnen die Beziehung zur Menschenwelt, zur ethischen Sphäre, zu Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld, Sünde und Vergebung in die Augen. Will man diesen Göttern eine ursprüngliche Beziehung zu bestimmten Naturphänomenen zuschreiben, will man sie geradezu auch als Personifikationen solcher Phänomene auffassen, dann muß man zugleich zugestehen, daß sie in Name und Wesen nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine solche Auffassung erkennen lassen. Eine solche Theorie schwebt also ganz in der Luft und entbehrt jeder sicheren Grundlage.

Etwas anders liegt der Fall bei Varuṇa und Mitra, den beiden größten Âdityas, — und doch springt es auch bei ihnen, ja bei ihnen vornehmlich in die Augen, daß der Kern ihres Wesens in der großen und klaren Beziehung dieser Götter zur ewigen Ordnung der Welt, vornehmlich der sittlichen, aber auch der physischen, besteht. Dies allein ist ganz und vollkommen klar an ihnen, ganz und durchaus über allen Zweifel erhaben. Hierin allein liegt auch die Wesensgemeinschaft dieser Götter begründet.

Varuṇa wird ziemlich allgemein als ein Himmelsgott gefaßt, wir haben ihn selbst als solchen bezeichnet und hatten guten Grund dazu. In der Lichterscheinung des Himmels, insbesondere in der erhabenen Erscheinung des gestirnten Nachthimmels haben die Inder und schon ihre Vorfahren eine sichtliche Offenbarung dieses Gottes, des Allumfassers, gesehen. Doch wir sahen auch schon aus einer Fülle von Zügen, daß der große Gott weit entfernt davon ist, auf den Himmel beschränkt zu sein. Ist er doch mit seinen Brüdern Ordner und Hüter der ganzen Welt, ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen, ein großer König in allen Gebieten. Er herrscht nicht nur droben am Himmelszelt, er

herrscht auch drunten in der Tiefe des Meeres (gambhîraçaṃsa) und leicht bemeistert er sein ganzes Herrschaftsgebiet (supârakshatra). Der Wind, der die Luft durchrauscht, ist sein Odem. Ihm gehorchen nicht nur die Wolken und die Regenströme, auch die Flüsse auf Erden laufen auf sein Gebot in ihren Bahnen. Die Kraft in den Rossen, die Milch in den Kühen, der Soma auf dem Fels und der gute Wille im Herzen des Menschen, alles stammt von ihm, ist von ihm gesetzt und geordnet. Das Gesetz der Moral ist s e i n Gesetz, sein heiliger Wille. Seinem Willen folgen Götter und Menschen. Der Mensch ist ohne Varuṇa nicht Herr über seines Auges Blinken. Andererseits haben wir auch schon gesehen, daß Varuṇa der sichtbaren Erscheinung des Himmels mit souveräner Freiheit gegenübersteht und weit davon entfernt ist, mit ihr identifiziert zu werden. Er sagt von sich selbst, daß er den Himmel an heiliger Stätte gründete. Das Firmament hat er hinaufgetrieben und festgemacht, die Sterne, aber auch das Erdreich, ausgebreitet. Himmel und Erde und was dazwischen ist, das alles ist das liebe Reich des Varuṇa usw. usw. Ich brauche die Züge im Wesen des großen Gottes nicht alle noch einmal aufzuführen. Es scheint mir so klar, wie nur irgend möglich: Wer diesen Gott als eine bloße Personifikation des Himmels fassen will, der faßt nur wenig von ihm und faßt es in flacher Weise. Nein, dieser Gott in seiner überragenden Größe, der Schöpfer, Ordner, Lenker und Hüter der Welt, der allwissende heilige Wächter über Gut und Böse, Recht und Unrecht in der Menschenwelt, — das ist ganz und durchaus das höchste, gute, schöpferische Wesen, wie es uns bei so vielen primitiven Völkern in einer früheren Betrachtung entgegen getreten ist, entspricht durchaus dem weitverbreiteten Typus dieser religiösen Konzeption, die in Wesen und Wurzel, wie wir gesehen haben, von Naturgöttern und Seelengöttern qualitativ unterschieden ist.

Und fast noch mehr gilt dasselbe von Mitra, — wenigstens von dem indischen, dem vedischen Gotte. Sein Wesen geht so gut wie vollständig auf in dem hehren Beruf des Ordners und Lenkers der Welt, in welchem er fast immer untrennbar mit Varuṇa verbunden auftritt. Ein einziges Lied des Rigveda ist an ihn

speziell gerichtet und es bringt nicht viel Originelles zu seinem Bilde hinzu. Sein Name heißt „Freund“, und der einzige Zug, der an ihm als ein besonderer hervortritt, besteht darin, daß er die Menschen vereinigt, über der Freundschaft, der Vertrags- und Bundestreue wacht. Es ist also auch das ein ethischer Zug Irgendwelche nähere Beziehung zu einem Naturphänomen — der Art, daß man dort die Wurzel seines Wesens suchen könnte — trägt der vedische Mitra schlechterdings nicht an sich. Man hat ihn zwar oft für einen alten Sonnengott erklärt, doch der Veda bietet dazu nicht den geringsten Anhalt. Es konnte dies nur geschehen unter Hinweis auf den persischen Mithra, doch auch bei diesem ist die Beziehung zur Sonne offenbar späteren Ursprungs. Der Avesta kennt dieselbe noch nicht. Ich werde auf diese Frage sogleich näher eingehen, wenn wir den Mitra bei Indern und Persern in seinem Wesen näher betrachten. Hier hebe ich nur soviel hervor, daß Mitra nach den ältesten Quellen keinen Zug eines Naturgottes an sich trägt, sondern gleich seinen Brüdern nur ein großer Gott der ewigen, heiligen Ordnung der Welt, und in erster Linie durchaus ein ethisch gerichteter Gott ist.

Wir werden demnach die Behauptung aufrecht halten dürfen und müssen, daß die Âdityas allem Anschein nach keine Naturgötter, keine personifizierten Naturerscheinungen, sondern völlig anderen Wesens sind, — himmlische Lichtgötter, ja, doch durchaus erhaben über allen dem Menschenauge sichtbaren Einzelerscheinungen des Lichtes.

Fassen wir nun zusammen, was wir bis jetzt an großen charakteristischen Zügen, negativ und positiv, von dem Wesen der Âdityas erkannt haben:

1. Es ist ein Götterkreis, in welchem einer und nur einer überragend groß und beherrschend dasteht, so daß die anderen fast nur als Ausstrahlungen seines Wesens, fast nur als Sondernamen desselben erscheinen.

2. Es sind die höchsten Götter der vedischen Welt, — und dennoch mythenlose Götter!

3. Die Âdityas sind keine Naturgötter.

4. Positiv besteht das Wesen dieser Götter darin, daß sie Schöpfer, Lenker und Hüter einer ewigen, unverbrüchlichen Weltordnung, der physischen und insbesondere der moralischen, sind. Es sind gute, freundliche, sündenlose, heilige Götter. Willkür, Laune und Bosheit, wie sie an anderen Göttern, Naturgöttern und Seelengöttern, großen und kleinen, oft genug zutage tritt, kennen die Âdityas nicht. Sie zürnen und strafen nur dann, wenn ihre heiligen Gebote mißachtet und verletzt werden. Sie müssen das, als Hüter der ewigen Ordnung. Doch sie sind auch bereit zu Vergebung und Gnade.

Es handelt sich hier also im Grunde doch nur um eine große Gottheit, eine erhabene Gottesidee. Es ist die höchste Gottheit, doch ohne Mythen; kein Naturgott, erst recht selbstverständlich kein Seelengott — davon hat nie die Rede sein können; eine große, gute, heilige, schöpferische Gottheit, deren erhabenes Wesen aufgeht im heiligen Gesetz und seiner Hütung.

Wie mir scheint, kann kein Zweifel darüber walten, daß hier in der Varuṇa-Âditya-Verehrung der Glaube an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen vorliegt. Die positiven wie die negativen Züge dieser Gottesvorstellung stimmen durchaus mit dem Bilde überein, das wir früher von diesem Glauben gewonnen haben. Auch bei anderen Völkern pflegt das höchste gute Wesen nicht Gegenstand vieler Mythen zu sein. Es ist kein Naturgott, kein Seelengott, — es ist Schöpfer und Hüter der ewigen Ordnung, selbst gut, von den Menschen das Gute und Rechte fordernd, — erwachsen auf psychologisch-ethischem Grunde, aus der Beobachtung des moralischen Gesetzes im Menschen, vereint mit der Beobachtung ewiger Ordnungen in der Natur. Und wenn dem Varuṇa und seinen wesensgleichen Brüdern verhältnismäßig nur wenige Hymnen des Rigveda geweiht sind, wenn in der religiösen Dichtung wie im Kultus andere Götter, Naturgötter und Seelengötter, sich mächtig vordrängen, die meisten Lieder, die reichlichsten und häufigsten Opfergaben erhalten, dann stimmt dies nur ganz zu der allgemeinen Beobachtung, daß das höchste gute schöpferische Wesen überhaupt nicht so intensiv verehrt zu werden pflegt, als

andere Götter, welche die Phantasie lebhafter beschäftigen, wegen ihrer Willkür und Laune mehr gefürchtet werden und auch mehr als bedürftig der menschlichen Gaben und nach ihnen verlangend gedacht sind. Ein Indra, der derbe Donnerkeilschleuderer, der Dämonentöter, dürstet nach dem Somatrunk, um sich Kraft und einen fröhlichen Rausch anzutrinken, ein Agni verlangt nach Holz und Butter, um kräftig emporflammen zu können, ein Rudra muß durch bestimmte Gaben versöhnt werden, damit er nicht schade. Alles dessen bedarf der erhabene Gott Varuṇa nicht, so wenig wie die anderen Âdityas. Ihn ehrt man am besten, indem man nach seinen Geboten ein gutes, rechtschaffenes Leben führt. Er ist mutatis mutandis der Gott Kants, welcher auch ein rechtschaffenes, pflichttreues Leben für den einzig möglichen Gottesdienst ansah [1].

In Varuṇa und den Âdityas glaubten und verehrten die Inder etwas Anderes und Höheres, als in den übrigen Göttern ihres Pantheon, etwas in seiner Wurzel spezifisch Verschiedenes. Es war etwas, das demjenigen näher stand, was auch wir in unserer Religion und Philosophie Gott und Gottheit nennen, ja was sich damit zum großen Teil geradezu deckt. Diese Erkenntnis hat älteren Forschern näher gelegen als gerade den neueren, die das ethische Moment in der Gottheit gern als ein später entwickeltes, später angewachsenes zu betrachten pflegen, dieses Moment fast mit einer Art Abneigung und wenig Verständnis behandeln, es nach Möglichkeit ignorieren, ihm nach Möglichkeit aus dem Wege gehen, dafür aber überall Naturverehrung, Seelenkult, Totemismus oder Zauberwesen herauszuspüren suchen, — ohne zu ahnen, daß in der Religion das ethische Moment von Anfang bis zu Ende das bedeutsamste, oberste und wichtigste ist. Roth hatte ganz recht — mögen die Modernen nur lächeln —, wenn er von den Âdityas und Amesha çpeñtas sagt, sie wären „das älteste geschichtlich zu erreichende Erzeugnis des gläubigen Schauens und Denkens über das Geheimnis der Gottheit aus dem Kreise der großen Völkerfamilie, zu der wir uns zählen" [2]. Und Eggers

---

[1] Vgl. oben S. 343 Anm. [2] Roth a. a. O., S. 67.

hat unrecht, Bradke zu tadeln, wenn dieser in der arischen (indopersischen) Periode einen „allgemein anerkannten höchsten Gott" sucht, „den Gott, der für unser Gottesbewußtsein allein Gott ist", und diesen Gott im arischen Dyâus finden will[1]. Mag auch Bradke nicht recht haben, wenn er von monotheistischen Tendenzen in jener Zeit spricht und einen Polytheismus mit prononziert monarchischer Spitze voraussetzt, — ihn leitete doch ein richtiger Trieb, ein richtiger religionsgeschichtlicher Instinkt, und ich glaube, daß wir jenen höchsten, eigentlichen Gott, nach dem er in jenen grauen Zeiten sucht, in dem Dyâus-Varuṇa der indopersischen Zeit, dem höchsten guten schöpferischen Wesen der Indoperser, tatsächlich gefunden haben.

Sehr gut möglich aber ist es, daß einer Gottesvorstellung, die auf psychologisch-ethischem Grunde erwachsen ist, daß der Vorstellung von einem höchsten guten schöpferischen Wesen Naturvorstellungen sich anfügen und ganz anwachsen. Die Himmelsvorstellung liegt da am nächsten, es kann aber auch die Sonne oder der Mond und eventuell noch etwas anderes sein. Ganz ähnlich können mit Naturgöttern auch ethische Elemente verwachsen und es geschieht das bisweilen in bedeutendem Grade, wie z. B. beim Feuergott Agni. Ähnlich assimilieren sich ja auch, wie wir schon früher gesehen haben, Naturgötter und Seelengötter untereinander, und es wird die Seelenvorstellung auch auf das höchste gute Wesen übertragen. Bis zu einem gewissen Grade können sich so die Götter aus allen drei Wurzeln der Religion miteinander assimilieren. Es gilt da immer, das Ältere und Spätere, das Wurzelhafte und das Angewachsene, durch Assimilation Erworbene nach Möglichkeit zu unterscheiden. Es kann der erste Charakter eines Gottes in dem fremden, späteren Element sogar ganz untergehen und ersticken, und gerade bei der Konzeption des höchsten guten Wesens kommt dies vor, wenn ihm sein ethischer Kern durch Übertragung auf eine verwandte Konzeption, eine Parallelgestalt abhanden kommt. So wird Varuṇa in späteren Zeiten ganz zum Wassergott, zum reinen Naturgott, nachdem sein

[1] S. Bradke, Dyaus Asura, S. 17; A. Eggers, Der arische (indoiranische) Gott Mitra. Jurjew 1894, S. 28.

großer ethischer Kern auf andere Potenzen übergegangen ist. Ja auch Dyâus pitar kann im Rigveda fast schon als einfacher Naturgott gelten, da Varuṇa mit den Âdityas ganz die spezifischen Funktionen des höchsten guten Wesens übernommen hat. Täuschungen über den ursprünglichen Charakter eines Gottes sind darum und aus anderen Gründen sehr leicht möglich und niemand soll darum getadelt werden, wenn er einer solchen verfällt. Am leichtesten aber kann sie natürlich dann eintreten, wenn man mit einer fertigen starren Doktrin an die Beobachtung der Göttergestalten herantritt und etwa überall Naturgötter oder Seelengötter u. dgl. m. finden will.

Wie das Naturelement sich der Konzeption des höchsten guten Wesens bemächtigen und dieselbe fast ganz überwuchern kann, das läßt sich auch an dem Beispiel des persischen Mithra beobachten. Wir haben diese bedeutendste Parallelbildung des Ahura-Varuṇa, den Mithra-Mitra, bisher nur flüchtig berührt, seine Gestalt ist aber eine so wichtige und auch historisch-interessante, daß ein näheres Eingehen auf ihn unerläßlich sein dürfte.

MITRA — MITHRA [1].

DER mit Ahuramazdâ eng verbundene persische Gott Mithra und der aufs engste zu Varuṇa gehörige indische Mitra sind zwei so augenfällig übereinstimmende Göttergestalten, daß wir aus der Vergleichung derselben unbedingt auf einen entsprechenden Gott der indopersischen Einheitsperiode zurückschließen dürfen, aus welchem sich dann der indische wie der persische Gott entwickelt haben müssen. Der Name jenes indopersischen Gottes lautete Mitra, ganz wie der des indischen. Die Aspiration des t im persischen Gottesnamen ist sicher jüngeren Ursprungs.

An der ursprünglichen Identität der beiden Götter zweifelt wohl niemand, nur in bezug auf das ursprüngliche Wesen des indopersischen Mitra sind Verschiedenheiten der Meinungen möglich. Die meisten halten ihn jetzt wohl für einen alten, in seinem

---

[1] Eine eingehende und wertvolle Abhandlung über diesen Gott verdanken wir Alexander Eggers: Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie. Jurjew (d. i. Dorpat) 1894 (Dissertation). Mit Eggers' Auffassung des Mitra als eines Sonnengottes kann ich jetzt allerdings nicht mehr, so wie früher, übereinstimmen. — Den persischen Mithra behandelte lange vorher Friedrich Windischmann in seiner gediegenen Arbeit „Mithra, Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients", Leipzig 1857 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band I, 1859). Der indische Gott wurde untersucht von A. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, Ein Beitrag zur Exegese des Veda, Breslau 1877. — Von grundlegender Bedeutung, insbesondere für die späteren Formen des Mithra-Dienstes, sind die Arbeiten von F. Cumont, vor allem sein großes Werk: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique, 2 Bände, Bruxelles 1896 und 1899; ferner F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit, deutsch von Georg Gehrich, 2. Aufl., Leipzig 1911.

Wesen einigermaßen verdunkelten Sonnengott. Ich selbst habe mich früher ebenfalls dieser Ansicht angeschlossen, bin aber inzwischen zu einer durchaus anderen Auffassung vom Wesen dieses Gottes gelangt, wie schon aus dem oben Gesagten hervorgeht.

Wollen wir das ursprüngliche Wesen des indopersischen Gottes Mitra mit wissenschaftlicher Sicherheit feststellen, dann müssen zuerst die ältesten Quellen, Veda und Avesta, als die wichtigsten, befragt werden. Späteres kommt erst in zweiter Reihe in Betracht. Das Zeugnis des Veda aber fällt darum wohl noch schwerer ins Gewicht als dasjenige des Avesta, weil das ganze Religionssystem des letzteren sich ohne Zweifel von dem der indopersischen Zeit weiter entfernt hat, als das des Veda.

Der vedische Mitra ist von Varuṇa schwer zu scheiden. Schon Roth sagt darüber (a. a. O., S. 70): „Das Wesen beider in ihrem gegenseitigen Unterschiede ist in den Liedern nirgends scharf ausgesprochen und war wohl auch in den Ursprüngen nicht ein begrifflich ganz sicher zu sonderndes." Und weiter (S. 74): „Mitras Name bezeichnet den Freund. Er genießt derselben Attribute wie Varuṇa, erscheint aber stets nur in Gemeinschaft mit diesem, während dagegen Varuṇa ohne Mitra auftritt; und daraus erhellt, daß er allein der selbständige ist und das Wesen Mitras mitbefaßt." Macdonell (a. a. O., S. 27) drückt sich etwas anders aus, konstatiert aber doch dieselbe Tatsache: „Mitra — sagt er — has in fact been so closely assimilated to the greater god that he has hardly an independent trait left." Macdonell glaubt, daß Mitra seine Individualität an den größeren Varuṇa verloren habe[1]. Ich bin der Meinung, daß er nie mehr Individualität besessen hat.

Wie wenig deutlich Mitra als besondere Person von Varuṇa

---

[1] a. a. O.: „Mitra must have lost his individuality through the predominant characteristics of the god with whom he is almost invariably associated." — Es erklärt sich diese Darstellung einfach daraus, daß auch Macdonell Mitra für einen alten Sonnengott hält, ungeachtet dessen, daß er sich im Veda durchaus nicht als solcher dokumentiert. Ich hätte mich vor Jahren wahrscheinlich ähnlich ausgedrückt.

unterschieden wird, wie sehr sie als eins gedacht werden, lehrt uns der Veda, wenn er die Sonne das Auge des Mitra und des Varuṇa nennt, — also das Auge beider Götter zugleich, als wären dieselben nur ein Gott, nur eine große himmlische Persönlichkeit[1]! Fast immer wird Mitra mit Varuṇa zusammen angerufen. Es gibt, wie schon erwähnt, nur ein einziges Lied des Veda, das an Mitra allein gerichtet ist (RV 3, 59), und in diesem Liede begegnet uns nur ein einziger Zug, der ihm speziell eigentümlich ist, gleich im Eingang des Liedes (V. 1): „Mitra vereinigt durch sein Wort die Menschen“[2]! Das ist in der Tat charakteristisch für ihn, darum heißt er denn auch weiter „der die Menschen vereinigende“ (yâtayájjana). Allerdings wird dies Epitheton auch einmal dem Mitra-Varuṇa im Verein beigegeben und einmal erhalten dasselbe, neben Mitra genannt, auch Varuṇa und Aryaman, ein Umstand, der aber wiederum nur dafür spricht, daß diese Götter alle drei ganz wesensgleich und kaum unterschieden gedacht sind. Einmal wird Agni „der wie Mitra die Menschen vereinigende“ genannt (RV 8, 91, 12) und man sieht gerade aus dieser Wendung, daß Mitra der eigentliche Träger dieser Eigenschaft ist[3].

Das Wort mitra erscheint oftmals auch als Appellativum im Rigveda, mit der klar ausgesprochenen Bedeutung „der Freund“, und nichts anderes bedeutet offenbar der Name des Gottes. In der späteren Sprache ist mitra ein Neutrum und bedeutet „Freundschaft“ und „Freund“, — es ist das geläufigste Wort für diese Begriffe. Das Adjektivum mitradruh heißt: „treubrüchig, bundesbrüchig“, eigentlich „die Freundschaft oder den Freund verletzend, schädigend“. Aber auch bei den Persern ist das Wort

---

[1] Vgl. RV 6, 51, 1; 7, 61, 1.

[2] mitró jánân yâtayati bruvâṇáḥ.

[3] Es äußert sich diese menschenvereinigende Tätigkeit des Mitra wohl auch darin, daß er Mann und Weib zusammenbringt, als Ehestifter fungiert. Seine dahin zielende Eigenschaft belegt Eggers a. a. O., S. 67 durch einige Stellen des Veda. Wir werden jedoch weiter unten sehen, daß ein anderer Âditya, Gott Aryaman, als der eigentliche Ehegott gelten darf. Eine Kollision entsteht dadurch nicht, da beide eines Wesens sind.

mithra ein oftmals gebrauchtes Appellativum, und zwar bedeutet es, schon im Avesta wie auch später: Vertrag, Bündnis, Versprechen, das gegebene Wort. Das avestische Wort mithrôdruj heißt nichts anderes als das genau entsprechende Sanskritwort mitradruh, nämlich vertragsbrüchig, treubrüchig. Den mithra schlagen, verletzen, betrügen (mithrem jan oder druj) heißt nichts anderes als den Vertrag, das Bündnis, die garantierte Freundschaft, das gegebene Wort, die Treue verletzen oder brechen, durch Lug und Trug und Verrat gegen solch heilige Verpflichtung freveln. Dieser Begriff ist dem Avesta sehr geläufig und mit großer Energie wird diese Sünde bekämpft, mit den schwärzesten Farben gemalt und mit den furchtbarsten Folgen bedroht. Es ist nur eine Ungeschicklichkeit in der Übersetzung, wenn in diesen Wendungen das Wort mithra als Eigenname des großen Gottes gefaßt wird, es zeigt das aber auch zugleich, wie ganz dieser Gott mit der Vertragstreue, der Bundestreue, der Freundestreue, der Treue und Wahrhaftigkeit in Erfüllung des gegebenen Wortes im Bewußtsein der alten Perser und ihrer Interpreten zusammenfiel, — sonst wäre das eine Unmöglichkeit. Mithra ist nach Windischmanns Ausdruck die personifizierte Wahrheit und Treue. „Wer Mithra, die Wahrheit und Treue, verletzt, Menschen oder Länder, die gehen elendiglich zugrunde und erfahren die ganze Furchtbarkeit des ergrimmten Gottes“[1]. Mithra ist „der Schutzherr der Verträge, über deren Heilighaltung er mit unerbittlicher Strenge wacht“ (Eggers a. a. O., S. 53). Eben darum ist Mithra aber auch der Schwurgott der Perser. Das bezeugen uns deutlich die griechischen Schriftsteller. Xenophon erzählt, daß die Perserkönige beim Mithra schwuren: *Μὰ τὸν Μίθρην*! lautete ein solcher Schwur (Cyrop. VIII, 5, 53) oder: *Ὄμνυμί σοι τὸν Μίθρην*! (Oec. IV, 24)[2]. Plutarch legt dem Artaxerxes denselben Schwur in den Mund und er berichtet an anderer Stelle, daß Darius einen Eunuchen auffordert, die Wahr-

[1] Windischmann a. a. O., S. 53.

[2] Beim Mithra! oder: Ich schwöre dir bei Mithra! — Vgl. Windischmann a. a. O., S. 55; Eggers a. a. O., S. 58.

heit zu sprechen, mit den Worten: „Sage mir, das Licht des Mithra scheuend" usw.[1].

Schon das bloße gegebene Wort muß heilig sein — das ist der mithrô vacabinô, der mündliche Vertrag —; noch bindender ist der durch Handschlag bekräftigte Vertrag — mithrô zastâmarstô[2]. Das Heiligste ist natürlich der Schwur.

Zu seinem heiligen Wächteramt über Wort, Vertrag und Schwur, über Treue und Wahrhaftigkeit, ist der persische Mithra mit den erforderlichen Qualitäten wohl ausgestattet. Er heißt im Avesta „schlaflos" und „wachsam" — ähnlich wie die Âdityas im Veda; er heißt allwissend, tausendohrig, zehntausendäugig, auf einer breiten Warte befindlich[3]. Er gebietet über zehntausend Späher, wie Varuṇa im Veda seine Späher um sich hat, — eine genau entsprechende Vorstellung, die mit dem genau entsprechenden Worte bezeichnet wird, — çpaç im Avesta = spaç im Veda[4]. Ganz derselbe Zug, hier bei Mithra, dort bei Varuṇa — das spricht ebenfalls für die ursprüngliche Identität dieser beiden. Die Größe und Heiligkeit des Gottes Mithra aber wird im Avesta recht drastisch hervorgehoben, indem Ahuramazdâ selbst zu Zarathustra die Worte spricht (Mihir Yasht 1): „Als ich Mithra, den weitflurigen, geschaffen, o Heiliger, da habe ich ihn geschaffen so groß anzubeten, so groß zu verehren, wie mich selbst, den Ahuramazdâ."

Und wie der avestische Mithra über der Bundestreue wachte, so wird auch der vedische Mitra insbesondere darum gebeten, er möge vor Not und Bedrängnis schützen, die von Freunden kommt, — das heißt offenbar von ungetreuen Freunden, denen gegenüber man sich sicher fühlt und die darum doppelt gefährlich sind, wenn sie Schlimmes im Schilde führen[5]. Der vedische

---

[1] Plut. Artax. c. 4 *Νὴ τὸν Μίθραν.* Alexand. c. 30 *εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου τε φῶς καὶ δεξιὰν βασίλειον.* Vgl. Windischmann a. a. O., S. 56.

[2] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. III, S. 685.

[3] Windischmann a. a. O., S. 53; Eggers a. a. O., S. 54.

[4] Vgl. schon Roth a. a. O., S. 72; dann Eggers a. a. O., S. 54.

[5] RV 4, 55, 5 pất pátir jányâd áṃhaso no, mitró mitríyâd utá na urushyet „Es schütze uns der Herr (Varuṇa) vor Not, die von Fremden, Mitra vor

Mitra ist also ein Schirmer und Schützer vor der Gefahr, die von falschen Freunden droht, — ein großer göttlicher Freund, der dafür sorgt, daß falsche irdische Freunde nicht unter dem Deckmantel seines heiligen Namens arglosen Freunden Schaden zufügen.

Charakteristisch ist, daß an einer Stelle des Rigveda (10, 89, 9) von den Bösen geredet wird, welche den Mitra, den Aryaman, die Verträge und den Varuṇa verletzen. Da erscheinen also die Verträge als zugehörig zu der heiligen Sphäre des Mitra, des ihm schon im Namen nächstverwandten Aryaman und des großen Bruders Varuṇa, als untrennbar eng verbundener Götter, — wie im Verse vorher von den Leuten gesprochen wird, welche das Gesetz des Mitra und Varuṇa verletzen, wie Menschen einen Verbündeten und Freund (mitram). Der starke, die Feinde zerschmetternde Indra wird hier als Helfer bei der Aufrechterhaltung jener heiligen Ordnung geschildert.

Fassen wir alles Gesagte vergleichend zusammen, so ergibt sich uns mit großer Klarheit das, was wir suchen: der eigentliche Kern im Wesen des indopersischen Gottes Mitra. Es war ein großer Gott der Treue, der Freundes- und Bundestreue. Sein Name schon bedeutete „Freund“ oder „Bund“ und er war nichts anderes als die verkörperte Heiligkeit dieser Begriffe. Eng, oft ununterscheidbar eng, mit dem großen Himmelsherrn verbunden, erscheint er uns, als eine persönlich gestaltete, noch nicht völlig losgelöste Seite im Wesen des letzteren, — der göttliche Freund, das Ideal der treuen, redlichen, festen, freundschaftlichen Vereinigung, wie sie durch gegebenes Manneswort, Vertrag oder Schwur geschlossen wird.

Das Fassen und Gestalten eines solchen Ideals, der Glaube an einen heiligen himmlischen Gott der Treue, der Freundschaft im höchsten Verstande des Wortes, gereicht den Vorfahren der Inder und Perser zu hoher Ehre. Sie bekunden sich damit als

---

Not, die von Freunden bereitet wird“; Atharvaveda 2, 28, 1 mâtéva putrám prámaṇâ upásthe mitrá enam mitríyât pâtv áṃhasaḥ „Wie die Mutter den Sohn sorglich im Schoße, so schütze ihn Mitra vor Not, die von Freunden stammt.“ — Eggers (a. a. O., S. 64) scheint mir diese Verse nicht richtig zu würdigen.

echte arische Stammesgenossen, Blutsverwandte und Brüder der großen Germanenfamilie, die stets die Treue heilig hielt und um ihrer Treue willen allezeit hoch gelobt worden ist[1]. Ich halte diese Eigenschaft für ein edles altarisches Erbe. Sie mangelte auch den Römern nicht, und wenn sie bei den Griechen nicht in gleichem Maße vorhanden ist, so bin ich geneigt, diesen Mangel auf die Mischung mit fremdem, unarischem Blute zurückzuführen.

Daß ein solches göttliches Ideal einem edlen, großen Zuge im Wesen seiner Schöpfer, im Wesen des Volkes, dem sie angehörten, entsprechen muß, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Auch stimmen die historischen Nachrichten der älteren Zeit noch ganz gut zu einer solchen Voraussetzung. „Die Heilighaltung des gegebenen Wortes bei den Eraniern — sagt Spiegel — scheinen die Alten als eine ganz feststehende Tatsache angenommen zu haben, wenigstens erwähnt Herodot dieselbe ohne jede Bemerkung, auch sind uns Beispiele bekannt, welche beweisen, daß man es mit seinem Worte ernst nahm, man denke an das Betragen des Megabyzos bei Ktesias, des Artaban gegen Anilaeus bei Josephus, des jüngeren Kyros bei Xenophon"[1]. Wenn andere Beispiele, namentlich aus späterer Zeit, dem zu widersprechen scheinen, so darf das den fleckenlosen Ruhm der Schöpfer jenes

---

[1] Das Hohelied von der Treue der Germanen hat Houston Stewart Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" gesungen.

[1] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. III, S. 686. Ebenda finden sich auch die Beispiele treuloser Handlungen, auf die weiterhin angespielt wird. Wir wollen vor allem das des Tissaphernes gegen die 10000 Griechen nicht verschweigen. Indessen behandelt Spiegel a. a. O. Perser und Armenier als ein Ganzes, was zu Irrtümern führen kann, denn die Armenier gehören nicht zum indopersischen Zweige der Arier. Sie sind zwar, wie wir gesehen haben, auch Arier, doch phrygisch-thrakischen Ursprungs, nicht Glieder des Stammes, der den Gott Mitra geschaffen. Sie sind auch ohne Zweifel schon früh aufs stärkste mit unarischen Völkern gemischt, daher sich auch in ihrem körperlichen Typus so gut wie nichts Altarisches erhalten hat. Zum moralischen Verfall der Perser in späteren Jahrhunderten wird übrigens wohl auch Mischung mit fremdem Blute erheblich beigetragen haben.

hohen Ideals nicht trüben. Im Laufe der Zeiten ward in Persien und an seinen Sitten manches schlechter, und zu allen Zeiten, bei allen Völkern, gab es neben treuen auch treulose Menschen. Das Edle ist nirgends Gemeingut aller. Es ist schon viel, wenn es in den Besten eines Volkes kraftvoll lebt, begeistert verkündigt, von vielen verständnisvoll aufgenommen wird und im Kampfe gegen das Gemeine den Sieg behält. Psalmen und Propheten werden auch stets Ehrentitel des jüdischen Volkes bleiben, wenn wir auch gerade in den Propheten lesen, wie jammervoll, klein und erbärmlich sich die große Masse des Volks gegenüber den hohen, idealen Gedanken seiner geistigen Führer und Helden fort und fort verhielt. Es ist schon viel, wenn ein großes Ideal lebt und weiter lebt, weiter zeugt. Mag es auch oft in grellem Widerspruch mit der elenden Wirklichkeit stehen, — es hilft doch immer wieder auf und stärkt in den Nöten der Schwachheit und Erbärmlichkeit, und führt allendlich zu hohen Zielen.

Wenn man das Bild des indischen Mitra neben das des persischen Mithra hält, dann fällt ein Unterschied in die Augen, den wir nicht unerwähnt lassen können. Der Charakter des indischen Gottes ist durchaus vorwiegend ein friedlicher, freundlicher, während der persische stark aktiv, als furchtbarer Rächer der Treulosigkeit besonders hervortritt.

In den Liedern des Rigveda ist zwar wiederholt vom Zorne des Mitra, wie von dem des Varuṇa, die Rede — wie sollte der heilige Gott auch nicht zürnen, wenn seine Gebote verletzt werden? Er wird wohl auch einmal Vorkämpfer oder der siegreich Vordringende (pratûrvant) genannt, mit Varuṇa zusammen wird er nicht nur um Schutz und Schirm in den Schlachten angerufen, sondern es knüpfte sich daran auch die Bitte um Sieg, — doch im allgemeinen wird gerade der eminent friedliebende, allen Gewalttätigkeiten abholde Charakter der beiden Götter hervorgehoben [1], — vor allem aber des Mitra. Er schützt und schirmt die Guten und Frommen, breitet seine Flügel über sie aus. Seine Milde und Freundlichkeit wird oft gerühmt. Er heißt

[1] Eggers a. a. O., S. 42.

der beste Freund der Männer oder der freundlichste der Männer. Schon der Rigveda nennt ihn den Nichtverletzenden (ahiṃsâna)[1]. „Mitra ist der gütige unter den Göttern", sagt ein Yajurveda (TS 5, 1, 6, 1). Derselbe Text führt ihn uns als einen Gott des Friedens vor, welchem nach beendigter Schlacht ein weißes Tier geopfert wird (TS 2, 1, 8, 4). In den Brâhmaṇas, die gern etymologisieren, in dem Namen der Dinge ihr Wesen suchen, wird öfters gesagt, Mitra verletze niemanden, er könne nur freundlich sein, eben weil er Mitra „der Freund" sei[2].

Wesentlich anders erscheint der persische Mithra im Avesta. Zwar ist auch er ein gütiger Gott, der unendlich viel Gutes denkt, spricht und tut, wie es in dem von ihm handelnden Yasht 10, 106 heißt: „Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes denken, wieviel Gutes der himmlische Mithra denkt. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes sprechen, wieviel Gutes der himmlische Mithra spricht. Nicht kann ein Sterblicher unter dem Volk auf Erden soviel Schlechtes tun, wieviel Gutes der himmlische Mithra tut"[3]. Aber er ist zugleich auch ein böser Gott: „Du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra, gegen die Völker; du bist böse und sehr gütig zugleich, o Mithra, gegen die Menschen; du, o Mithra, gebietest über Krieg und Frieden unter den Völkern"[4]. Mithra heißt zwar auch im Avesta „der von selbst Verzeihende" (hvâmarezhdika, Yasht 10, 140); aber weit lebhafter sind die Schilderungen von ihm als dem Rächer des Bösen, der Lüge, der Treulosigkeit, dem Bekämpfer der bösen, schädlichen

[1] RV 5, 64, 3. Das spätere moralische Ideal der ahiṃsâ, des Nichtverletzens, knüpft also seinem Inhalt nach an das in Mitra verkörperte Ideal der Freundlichkeit und Güte an, oder stellt eine Fortsetzung desselben Triebes in der Seele der Inder dar.

[2] Vgl. die Stelle des Çatapatha Brâhmaṇa 5, 3, 2, 7 „Mitra verletzt niemanden und niemand verletzt den Mitra; kein Grashalm oder Dorn ritzt ihn, keine Verwundung trifft ihn, — denn Mitra ist eben eines jeden Freund"; vgl. Eggers a. a. O., S. 43. Öfters weigert sich Mitra, den Vṛitra oder den Soma zu schlagen, eben weil er Mitra sei.

[3] So Geldners Übersetzung, Kuhns Ztschr. 25, 505; Eggers a. a. O., S. 50.

[4] Yasht 10, 29, bei Eggers a. a. O., S. 51.

Dämonen. Er erscheint als ein gewaltiger, starker Krieger, in herrlicher Rüstung, mit scharfem Speer, mit langer Lanze, mit schnellen Pfeilen auf seinem Wagen daherfahrend, vor allem aber mit seiner furchtbaren Keule (vazra = sanskr. vajra) bewehrt. Mit ihr zerschmettert er die Schädel der Dämonen. Aber auch die schlechten Menschen, vor allem die Treubrüchigen werden furchtbar von ihm bestraft. Schon der bloße Anblick des kriegerischen Gottes erregt Furcht und Schrecken in den Reihen seiner Feinde. Ein großer Teil des ihm gewidmeten Kapitels im Avesta (Mihir Yasht) besteht in Schilderungen von Mitras Kämpfen gegen die Bösen.

Es fragt sich unter diesen Umständen, welcher von den beiden Göttern, der indische Mitra oder sein persisches Gegenbild, dem Urbilde beider, dem indopersischen Gotte Mitra, noch mehr entspricht und ähnlicher sieht, — auf welcher Seite die größere Veränderung vorliegt, — ob wir uns den indopersischen Mitra mehr milde, freundlich und gütig, oder mehr kriegerisch und energisch, rächend und strafend zu denken haben. Möglich ist beides, — es fragt sich, was wahrscheinlicher ist.

Ich glaube, das erstere, — glaube, der indische Mitra hat mehr Anspruch darauf, seinem indopersischen Urbilde noch zu gleichen, als der persische Gott. Es ist dies schon im allgemeinen, a priori, wahrscheinlicher, da die Götterwelt des Rigveda keine ähnliche Umwälzung durchzumachen gehabt hat, wie die Reform des Zarathustra sie mit sich bringen mußte, und also der indopersischen noch ähnlicher sein dürfte. Aber auch im speziellen dürfte das Urteil kaum anders ausfallen. Der durchaus gute, milde, friedliche, freundliche indische Mitra erinnert so deutlich an das höchste gute Wesen zahlreicher primitiver Völker, daß er alle unsere Voraussetzungen in dieser Beziehung erfüllt und ganz und gar zu der bereits unausweichlich gewordenen Annahme paßt, daß wir in ihm, dem Doppelgänger oder Zwillingsbruder des Varuṇa, eben nur eine besondere Form des höchsten guten Wesens zu erkennen haben. Wäre der indopersische Mitra schon energisch aktiv und kriegerisch gewesen, so wäre es schwer zu verstehen, wie und warum er diese Eigenschaft auf dem Wege nach Indien

verlor. Denn daß er dieselbe gewissermaßen an Indra abgetreten, daß Indra die kriegerischen Funktionen des Mitra übernommen habe, wie Eggers dies annimmt, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich[1]. Dagegen begreift man durchaus und sehr gut, wie und warum aus dem friedlichen, freundlichen Gotte der Treue und Redlichkeit in Wort und Vertrag der energische, Lug und Trug und alles Böse bekämpfende persische Mithra werden konnte. Es stimmt dies ja ganz und durchaus zum innersten Wesen der Reform des Zarathustra. Was die neue Lehre des großen Religionsstifters so energisch charakterisiert, was sie von früheren und späteren, verwandten und fremden Systemen unterscheidet, das ist doch gewiß der bis aufs äußerste kraftvoll herausgearbeitete, die ganze Weltanschauung bestimmende eine große Gedanke: Das ganze Leben, das Leben der Menschheit, die Entwicklung der Welt von der Schöpfung bis auf die letzten Dinge, ist nichts als ein einziger, unaufhörlicher, gewaltiger Kampf des Guten mit dem Bösen, — ein Kampf, an dem alles teilnimmt, von dem niemand und nichts sich ausschließen kann, in dem jeder Partei ergreifen und mitkämpfen muß, bis zum letzten: Götter und Menschen, Geister und Seelen, Tiere und Pflanzen, abstrakte Potenzen, Elemente und Kräfte aller Art, — alles ist gut oder ist böse, gehört zum Reiche des Ahuramazdâ oder zu dem des Aṅramainyu, steht zum Kampfe gerüstet feindlichen Kämpfern gegenüber. Das ist das A und O der zarathustrischen Lehre. In der konsequenten und energischen Ausgestaltung dieses kraftvollen ethischen Gedankens ist sie weder früher noch später übertroffen worden und das ist es auch, was ihr die so oft mißverstandene, oft mißbrauchte Bezeichnung des „Dualismus“ eingetragen hat. Prinzipiell unterscheidet sie sich damit kaum von anderen Religionssystemen, — den Kampf des Guten und Bösen kennt die ganze Welt. Das Entscheidende und Unterscheidende, das Auszeichnende und Eindrucksvolle liegt in der unvergleichlichen Energie, Kraft und Konsequenz, mit welcher dieser ethische Kampfgedanke hier durchgeführt und ausgeprägt ist. Die ganze

---

[1] S. Eggers a. a. O., S. 46ff.

Welt, alles, bis zum letzten Insekt hinunter, wird von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, beurteilt, gepriesen oder verurteilt. So ist das weder früher noch später geschehen. Das kampfestüchtige, begeisterungsfähige, ideal angelegte Ariervolk wurde hier von einem begeisterten Propheten mit mächtigen Worten aufgerufen zum großen Kampf für ein großes Ideal, ein klar erfaßtes, hohes, ethisches Ziel, — Kampf für das Gute, Edle, Reine, Heilige, für Wahrheit, Treue, Recht und Gerechtigkeit, Herrschaft des Guten, echte und rechte Andacht und Frömmigkeit, — beständiger Kampf, mit dem festen Glauben an den endlichen herrlichen Sieg! Und der Ruf des Propheten fand Widerhall und verständnisvolle Aufnahme bei seinen Stammesgenossen und Brüdern, dem kraftvollen arischen Bauernvolk der ostiranischen Berge, das im Kampf mit einer rauhen Natur Energie und Tatkraft schon gestählt, zum Verständnis des großen Weltkampfes sich vorbereitet und tüchtig gemacht hatte. Von dort zog die Lehre weiter nach Westen. Die stammverwandten Achämeniden bekannten sich schon zu ihr. Es lag für edle Naturen eine begeisternde Kraft in Zarathustras Gedanken. In philosophischer Richtung mag man sie bemängeln, in ethischer Beziehung sind sie groß. Das Persertum des Avesta ist dem Indertum an ethischer Kraft so weit überlegen, wie die Inder den Persern an philosophischer Begabung. Ideale Größe wird man beiden zugestehen müssen, doch ist sie durchaus verschieden, — vielleicht nicht der letzte Grund, warum diese Völker auseinander gingen, nach so langer gemeinsamer Existenz.

Die rauhe, fast beschränkte ethische Energie des östlichen Perserstammes und die freiere, geistreichere Erfassung von Natur und Welt bei dem Inderstamme stießen sich ab und gingen ihre eigenen Wege. Bei den Persern überwog zu sehr „des Lebens ernstes Führen“, bei den Indern „die Lust zu fabulieren“.

Wenn nun aber, was unzweifelhaft feststeht, der energische ethische Kampf in der ganzen Welt das oberste Charakteristikum der Lehre des Zarathustra bildet, dann darf man sich doch wahrlich nicht wundern, daß der Gott der Treue und Redlichkeit hier auch einen glänzenden Panzer angelegt und gewaltige

Waffen in die Hand genommen hat, um die Bösen, die Lügner und Treubrüchigen in der Menschen- wie in der Geisterwelt unerbittlich rächend und strafend zu verfolgen und zu vernichten. Das Gegenteil wäre wunderbar, wenn er in solcher Kampfesluft gleichmütig-friedlich-freundlich in Ruhe hätte verharren können. Auch Ahuramazdâ ist ein oberster Kämpfer, seine abstrakten Genossen, rein ideale Mächte, sind es mit ihm, — mit ihm alle Guten unter Göttern und Menschen, — wie hätte es mit Mithra anders sein können? So ergibt sich die Kampfnatur, die kriegerische Seite des Gottes mit Notwendigkeit aus der neuen Lehre, in welche er mit aufgenommen wurde[1], und der Gedanke, daß diese Eigenschaft dem indopersischen Gotte Mitra noch im wesentlichen gefehlt haben dürfte, hat durchaus nichts Unwahrscheinliches an sich.

Noch ein anderer besonderer Grund dürfte mit dazu beigetragen haben, daß der avestische Mithra seinen kriegerischen Charakter erhielt. Die Reform des Zarathustra hatte nach Möglichkeit die alten Naturgötter verbannt, unter ihnen auch den gewaltigen streitbaren Gewittergott Indra, den berufsmäßigen Dämonentöter. Hier war eine Lücke entstanden, die gefüllt werden mußte, denn der Kampf gegen die bösen Dämonen war nicht zu Ende, sondern sollte erst recht energisch angehen. Ein anderer als ein Naturgott, ein starker ethischer Gott mußte diese Lücke füllen, und Mithra war es vor allem, der in dieselbe eintrat. Eine spezielle Erinnerung an diesen Vorgang bildet die Keule, mit der Mithra bewehrt ist. Sie entspricht ganz der Keule, dem Donnerkeil des vedischen Indra und trägt denselben Namen, vazra, genau entsprechend dem indischen vajra. Alles das ist vollkommen begreiflich und gut zu verstehen, durchaus nicht

[1] Eggers a. a. O., S. 40 ist anderer Meinung und stützt sich dabei auf Spiegel. Ich verstehe nicht, wie er sagen kann: „diese Vorstellung von dem kriegerischen und streitbaren Gott, der gegen seine Gegner aggressiv vorgeht, von dem Zorne des Mithra — ist nicht echt zarathustrisch und muß daher noch aus dem Glauben der Vorzeit stammen.“ — Nein, diese Vorstellung ist vielmehr so echt und recht zarathustrisch wie nur irgend etwas. Wer die leitende Idee des großen ethischen Kampfes bei Zarathustra voll erfaßt hat, wird dem, wie ich glaube, beistimmen müssen.

irgendwie unwahrscheinlich, während die umgekehrte Annahme, der vedische Indra habe die Kämpfernatur des alten Mithra geerbt, an höchster Unwahrscheinlichkeit leidet. Abgesehen davon, daß da wohl nichts zu erben war, ist es zweifellos, daß der Gewittergott, der Gewitterriese Indra von Anfang an vor allem ein gewaltiger Kämpfer war und sein mußte, ein Zerschmetterer böser Dämonen, der erste und eigentliche Träger der Keule, des Donnerkeils, der ihm nach seinem natürlichen Wesen zugehörte, was sicherlich doch niemand von Mithra behaupten wird.

Es ist möglich und wahrscheinlich, daß in Zarathustra ältere, altarische Gedanken vom Kampfe des Lichtes und der himmlischen Götter mit dem Dunkel und den finsteren Dämonen, vom Kampf und Sieg der Sonne über das Dunkel der Nacht neu auflebten und ganz neu, ganz anders kraftvoll ethisch erfaßt, unvergleichlich vertieft, in der neuen Lehre sich geltend machten. Es ist möglich, daß auch schon ziemlich früh mit dem Bilde des kriegerischen Gottes Mithra das Bild der Sonne sich verband, des lichten Gestirns, das das Dunkel zu hassen scheint, das rein und strahlend am Himmel wandelnd Zeuge ist dessen, was auf Erden geschieht, Zeuge sein kann der gegebenen Worte, Verträge und Schwüre. Wann und wie das geschah, können wir nicht mit voller Sicherheit sagen. Sicher aber ist es, daß der vedische Mitra von dieser Verbindung noch nichts weiß, der avestische Mithra kaum etwas, jedenfalls sehr wenig. Erst später wird diese Verbindung fester und fester, bis endlich wirklich der große Gott Mithra als ein Sonnengott dasteht und als solcher verquickt mit mancherlei fremden, auch unarischen Elementen, seinen merkwürdigen Siegeslauf antritt als Sol invictus, die unbesiegte Sonne, über die Länder des Westens, über das große römische Kaiserreich, bis in seine keltischen und germanischen Provinzen hinein [1].

[1] Es scheint, daß bei dieser Entwicklung eine Angleichung des Mithra an den babylonischen Sonnengott Shamash mitgewirkt hat. Der beste Kenner der Mithras-Religion, Franz Cumont, äußert darüber: „Ahura-Mazda wurde dem Bêl gleichgesetzt, Anâhita der Ishtar und Mithra dem Sonnengott Shamash. Infolgedessen hieß Mithra in den römischen Mysterien durchweg Sol invictus, obwohl er eigentlich von der Sonne verschieden ist."

Was zuerst Symbol und sinnliche Stütze der Idee des großen Gottes war, hatte sich vorgedrängt und erntete die Ehren des Sieges, während der alte Gott der Treue vor den Strahlen der Sonne dahinschwand.

Windischmann, der zuerst dem avestischen Mithra eine eingehende Untersuchung widmete, erkannte in ihm einen Lichtgott, fand ihn aber deutlich von der Sonne unterschieden. Er sah in ihm das alles durchdringende, alles belebende Licht, und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefaßt (a. a. O., S. 52). Er wies auch auf die Notiz des Curtius hin, nach welcher die Perser neben der Sonne und dem Feuer den Mithra angerufen hätten, und sah darin einen Beweis, „daß die spätere Identifikation Mithras mit der Sonne ihm noch fremd war" (a. a. O., S. 58). Wenn auch meine Auffassung mit derjenigen Windischmanns, wie aus dem Früheren ersichtlich, nicht ganz zusammenfällt, so beruht doch die Unterscheidung Mithras von der Sonne in den alten Texten, sowie die Annahme einer erst später eingetretenen Identifikation des Gottes mit der Sonne durchaus auf richtiger Beobachtung. Der beste Kenner der Mithrasreligion in der Gegenwart, F. Cumont, ist denn auch wesentlich der gleichen Ansicht (vgl. oben S. 380 Anm.). Im Avesta nötigt in der Tat, wie mir scheint, keine einzige Stelle dazu, den Mithra schon dort als Sonnengott zu fassen, während er als Gott der Vertrags- und Bundestreue, der Redlichkeit im gegebenen Wort, ganz seinem Namen entsprechend, so deutlich wie möglich hervortritt. Wenn sein Palast auf einem östlichen Berge, der strahlenden Harâ Berezaiti, liegt, so ist er darum noch kein Sonnengott. Ebensowenig, wenn es einmal heißt, daß seine langen Arme den Treubrüchigen packen, wenn er vom (östlich gelegenen) Indien den Anfang nimmt und wenn er im Westen sich niedersenkt, ob er

---

Vgl. F. Cumont, „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum", deutsch von G. Gehrich, Berlin und Leipzig 1910, S. 172.

Zuerst als Sonnengott charakterisiert, erscheint Mithra auf dem Denkmal Antiochus I von Kommagene (1. Jahrhundert vor Chr.), wo er mit dem Strahlenkranz dargestellt ist. Vgl. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd. II, S. 1595, Anm. 7.

am Strande des Ozeans, ob er im Mittelpunkt der Erde sei, — oder ein andres Mal, daß er am südlichen Rande der Erde dahin fährt (Eggers a. a. O., S. 7—10). Wenn hier wirklich, wie Eggers annimmt, eine Andeutung der Sonnenbahn vorliegt, dann wäre das vielleicht eine erste Beziehung des Mithra zum Sonnenlicht, es wäre aber auch die einzige im Avesta, und auch hier erscheint als die Hauptsache, daß Mithras Arme den Treubrüchigen packen [1]. Wenn es ferner im Avesta heißt, daß Mithra vor der Sonne schon erscheint und nach ihrem Verschwinden noch da ist, so dürfte das wohl eher dafür sprechen, daß er deutlich von der Sonne unterschieden wird. Daß man hier an den hellen Schein vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang zu denken hat, erscheint mir doch sehr fraglich. Ich glaube, diese Wendungen besagen nicht viel mehr, wie wenn ein Frommer bei uns sprechen wollte: „Gott, du bist da, ehe die Sonne aufgeht, und wenn sie untergegangen, bist du auch noch da." Widersprechen aber muß ich Eggers, wenn er (S. 19) den entscheidenden Beweis dafür, daß auch der vedische Mitra ein Sonnengott sei, darin sehen will, daß es im Rigveda einmal heißt, Vishṇu (ein alter Sonnengott) habe seine drei Schritte nach den Satzungen des Mitra getan, — ein andres Mal, daß Gott Savitar (ebenfalls ein Sonnengott) zum Mitra werde durch seine festen Gesetze. Mitra-Varuṇa sind ja die großen Götter der festen Ordnung in der Natur. So ist es denn ganz in der Ordnung, daß Vishṇu seine drei Schritte nach den Satzungen des Mitra tut, denn nach ihnen richtet sich der Lauf der Sonne. Und so wird auch Savitar, wenn er genau seine Bahn macht, Mitra gleich durch die Festigkeit ihrer Ordnung, wie Grassmann ganz richtig übersetzt: Du „bist durch feste Ordnungen dem Mitra gleich".

Der indische Mitra war nie ein Sonnengott und wurde es auch nie. Der persische Mithra aber ist allerdings im Laufe der Zeit

---

[1] Auch ist zu beachten, daß diese Stellen den jüngeren Teilen des Avesta (dem Mihir-Yasht) entnommen sind, während die älteren Teile (Yaçna) zwar den Mithra kennen und ihn in der charakteristischen engen Verbindung mit Ahura vorführen, aber auch nicht die leiseste Andeutung seines Charakters als Sonnengott geben.

zum Sonnengott geworden, — erst durch spätere Identifikation, wie Windischmann ganz richtig bemerkt hat. So sagt uns Strabo, der im 1. Jahrhundert vor Chr. lebte, daß die Perser auch die Sonne göttlich verehren und daß sie sie Mithres nennen[1]. Auf den Münzen des indoskythischen Königs Kanerki oder Kanishka, im 1. Jahrhundert nach Chr., findet sich abwechselnd dieselbe Figur mit Strahlennimbus als Mithra und Helios bezeichnet (Windischmann a. a. O., S. 60). Hesychius, im 6. Jahrhundert nach Chr., sagt ganz direkt, daß Mithra bei den Persern die Sonne sei, ihr erster Gott[2]. Von dem Kult des Mithra als Sol invictus, der mit Mysterien und Höhlendienst verbunden, mit fremden Zutaten versehen, unter den römischen Kaisern nach Westen vordrang, haben wir schon gesprochen, — ihn näher zu behandeln, ist hier nicht der Ort. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir mit Windischmann (a. a. O., S. 60) annehmen, daß das Hervortreten des Mithra als eines Sonnengottes in die ersten Jahrhunderte vor Christo zu setzen sei. Die Zeit des Avesta aber ist durch Jahrhunderte von dieser Zeit geschieden.

Daß schon der indopersische Gott Mitra ein Sonnengott war, zu dieser Annahme liegt nicht der geringste Grund vor. Veda und Avesta sprechen nicht dafür. Hier erscheint er nur als ein großer Gott der heiligen Ordnung, insonderheit ein großer Gott der Freundschaft, der Treue in Wort und Tat. Nur wenn man in jedem Gott einen alten Naturgott vermutet, wird man in ihm einen alten Sonnengott suchen. Wir haben dieses Vorurteil abgestreift, wir kennen eine andere Wurzel der Religion, als deren Sprößling sich Mitra uns kundgibt, — den Glauben an ein höchstes, gutes, weltregierendes himmlisches Wesen. Eine Form dieses Glaubens stellt Mitra dar.

---

[1] Strabo XV, S. 104; vgl. Eggers a. a. O., S. 11; Windischmann a. a. O., S. 58 (*τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην*).

[2] Hesych. glossiert *Μίθρας ὁ ἥλιος παρὰ Πέρσαις· Μίθρης ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός* (Windischmann a. a. O., S. 60).

DIE KLEINEREN ÂDITYAS.

WENN in den Liedern des Veda von zwei Âdityas die Rede ist, dann pflegen es Mitra und Varuṇa zu sein. Werden drei genannt, dann sind es Varuṇa, Mitra und Aryaman. Aus diesem Grunde verdient es Aryaman, an dritter Stelle besprochen zu werden, gleich nach den großen Brüdern Varuṇa und Mitra.

Was indessen alsbald in die Augen fällt, ist der Umstand, daß sich von Aryaman nicht viel Individuelles sagen läßt. Er trägt die allgemeinen Züge der Âdityas an sich, er ist ein heiliger großer Gott, ein Aufrechterhalter der ewigen Ordnung der Welt, ein Schützer und Schirmer des Frommen, doch er wird nur selten allein genannt und verschwimmt mit seinem Wesen in dem Bilde der großen heiligen Gottheit, die bald als Varuṇa allein, bald, zweigeteilt, als Mitra-Varuṇa uns entgegentritt, bald auch in mehr oder minder bestimmter Vielheit als „die Âdityas" gefeiert wird.

Obwohl Aryaman gegen hundertmal im Rigveda genannt wird, so entbehrt sein Bild doch der starken charakteristischen Züge, ja es mangelt ihm in dem Grade dasjenige, was wir Persönlichkeit nennen, daß sein Name in dem ältesten uns erhaltenen Verzeichnis der vedischen Götter, im sog. Naighaṇṭuka, ganz übergangen ist [1]. Doch, wie schon Roth bemerkte, mit Unrecht, denn er verdiente da seinen Platz ebenso gut wie sein bald zu nennen-

[1] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 45. Schon Roth sagte a. a. O., S. 74: „Wie wenig die ältere indische Theologie den Aryaman als einen mit eigentümlichen Kräften ausgerüsteten Gott ansah, kann man daraus abnehmen, daß das älteste uns überlieferte Verzeichnis von Götternamen, welches im Naighaṇṭuka erhalten ist, seinen Namen übergeht."

der Bruder Bhaga. An diesen Göttern ist gerade das charakteristisch, daß sie so wenig individuell charakterisiert sind.

Aryaman ist ein guter und freundlicher Gott, ja er ist fast ausschließlich dies, ist nur ein Name des höchsten guten Wesens, eine Form, eine Variante, wie dasselbe aufgefaßt wird. Er heißt gütig (suçeva) und „ohne Bitte schenkend“ (abhikshadâ, RV 6, 50, 1). Sein Name erscheint öfters auch als Appellativum, und zwar bedeutet derselbe „der Getreue, der gute Freund, der Busenfreund, der Gefährte, der Kamerad“, und berührt sich also, wie man sieht, aufs engste mit dem Namen des Mitra [1].

Ein bemerkenswerter individueller Zug läßt sich indessen doch an Gott Aryaman sicher feststellen. Er steht in einer näheren Beziehung zum Ehebunde, zur Eheschließung. Er wird in dem großen Hochzeitsliede des Atharvaveda verehrt als der Gott, der (den Jungfrauen) zu einem Gatten verhilft (AV 14, 1, 17); und in demselben Liede wird von der Braut gesagt, sie solle das Feuer des Aryaman umwandeln (14, 1, 39), d. h. offenbar das Hochzeitsfeuer, das Feuer des gattenverschaffenden, freundlichen Ehegottes. Daß Aryaman das Eheglück bereitet, dem Weibe einen Gatten verschafft, wird auch sonst noch in demselben Veda von ihm ausgesagt (vgl. AV 2, 36, 2). Aryaman schafft der Jungfrau einen Gatten, dem unbeweibten Manne ein Weib (vgl. AV 6, 60, 1 ff.). Bei der Hochzeitsfeier spielt er eine wichtige Rolle. Aryaman wird mit Bhaga zusammen beim Beginn der Brautfahrt angefleht, den Hochzeitszug zu geleiten, — dornenlos und gerade sollen die Pfade sein, gut lenkbar der Hausstand. So heißt es

[1] Sehr deutlich tritt die appellative Bedeutung „Freund, Kamerad“ für aryaman RV 10, 117, 6 hervor, wo es mit sakhi „Freund“ parallel läuft. Dieselbe Bedeutung auch RV 5, 54, 8; AV 3, 5, 5; Çat. Br. 3, 5, 5, 9. Dagegen ist es ein Irrtum von Roth, wenn er im Pet. Wörterbuch — und nach ihm auch andere Forscher — sagt, aryaman bezeichne namentlich denjenigen Gefährten eines Bräutigams, welcher bei der Hochzeit als Brautwerber und Ehestifter tätig ist (vgl. das Pet. Wörterbuch wie auch Graßmanns Wörterbuch zum RV s. v. aryaman; auch Macdonell a. a. O., S. 45). Eine genaue Prüfung aller Stellen läßt die Unrichtigkeit dieser Ansicht erkennen. Dagegen waltet Gott Aryaman speziell über dem Ehebunde, und das hat die Täuschung veranlaßt. Vgl. den Text weiter unten.

im großen Hochzeitsliede, dem sog. Sûryâliede im Rigveda (10, 85, 23). Bei der Ankunft im neuen Hause wird Aryaman neben Bhaga, Prajâpati und den beiden Açvinen angefleht, der jungen Frau Kindersegen zu schenken (AV 14, 2, 13). Bei der wichtigen Zeremonie der Handergreifung bittet der Bräutigam den Aryaman, nebst einigen anderen Göttern, ihm die Braut zu geben (vgl. RV 10, 85, 36; AV 14, 1, 50). Aryaman wird gebeten, die Neuvermählten zu schmücken, Tag und Nacht, bis zum Greisenalter (AV 14, 2, 40; RV 10, 85, 43). Er soll endlich auch bei der Geburt dem Weibe helfen (vgl. AV 1, 11, 1). Kurzum die Beziehung des Aryaman zur Ehe ist so deutlich wie irgend möglich. Auch er ist, wie Mitra, ein Gott, der die Menschen miteinander verbindet, bei ihm aber bezieht und beschränkt sich das speziell auf den Bund der Ehe. Und es ist wichtig, daß er dieses Amtes waltet ohne jeden phallischen Beigeschmack, der ja gerade in diesem Falle nahe genug läge. Er ist kein zeugerischer Gott, sondern der Ehegott als Treugott.

Der Name des Aryaman hängt unzweifelhaft eng zusammen mit dem vedischen Adjektiv arya, das als Epitheton von Menschen und Göttern in ihrer gegenseitigen Gesinnung zueinander gebraucht wird. Man gibt es im ersteren Fall durch „treu, ergeben, fromm" wieder, im letzteren durch „zugetan, gütig, hold". Es drückt auf jeden Fall eine treue, anhängliche, freundliche, liebevolle Gesinnung aus, die ihre besondere Modifikation nur dadurch erhält, daß es sich einmal um das Verhältnis der Menschen zu den Göttern, das andere Mal um das der Götter zu den Menschen handelt. Von diesem Worte ist der Name abgeleitet, den die Arier sich selbst gegeben haben und der im Sanskrit ârya lautet. Seine Grundbedeutung ist demnach „zu den Treuen gehörig, einer der Getreuen, der Freunde, der guten, treuen, befreundeten Mannen". Gott Aryaman war also recht ein Gott dieses Volkes, denn schon im Namen trug er ein Zeugnis der Zugehörigkeit zu demselben an sich. Die Worte arya, ârya, aryaman sind aber auch durch genau entsprechende Bildungen im Avesta vertreten, woraus wir mit Sicherheit schließen können, daß dieselben in der indopersischen Einheitsperiode zum Bestande der Sprache ge-

hörten. Im Avesta heißt airya „treu, ergeben", dann „arisch" oder „der Arier"[1]. Das Wort airyaman hat im Avesta die Bedeutung „Genosse, Gefährte, sodalis", und wird speziell von den Angehörigen des ersten Standes, d. i. des Priesterstandes, gebraucht. Es ist aber auch der Name einer Gottheit, eines freundlichen, hilfreichen, heilenden Gottes (vgl. Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch s. v. airyaman). Daß aber auch dieser avestische Gott Airyaman in einer speziellen Beziehung zur Eheschließung stand, läßt sich wohl mit größter Wahrscheinlichkeit aus dem Umstande folgern, daß die Parsen bis auf den heutigen Tag bei der Hochzeit ein kurzes, aber wichtiges, mehrfach erwähntes Gebet des Avesta rezitieren, in welchem Airyaman, der erwünschte, begehrenswerte (ishyo), angefleht wird, herbei zu kommen, den Männern und Weibern des Zarathustra zur Hilfe[2]. Halten wir dies Hochzeitsgebet der Parsen mit der Rolle zusammen, die der vedische Aryaman bei der Eheschließung spielt, dann dürfen wir daraus wohl mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß schon in der indopersischen Einheitsperiode Gott Aryaman verehrt wurde, als ein Gott der Treue, der frommen Ergebenheit und Anhänglichkeit, der speziell über dem Ehebunde wachte, ihn förderte und segnete.

Diejenigen, die es wundernehmen sollte, daß man einen großen Gott nicht nur als hold und gütig bezeichnet, sondern auch als den Treuen, den engverbundenen, guten Freund (oder auch den Frommen, was alles in arya, aryaman liegt), — möchte ich daran

---

[1] Davon abgeleitet ist airyana „arisch", worauf auch der Name Eran oder Iran zurückgeht. Im Altpersischen entspricht dem arya, airya das in vielen Eigennamen von den Alten uns überlieferte Element ariya, ario.

[2] Yaçna 54, 1 â airyamâ ishyo rafedhrâi jañtû nerebyas câ nâiribyas câ Zarathustrahê. M. Haug, Essays on the sacred writings and religion of the Parsis, third edition, ed. by E. W. West, London, sagt S. 142 von diesem Gebete: „a short prayer now used at the time of the solemnisation of a marriage". Und er kommt S. 273, wo der indische Aryaman und der avestische Airyaman zusammengebracht werden, ganz richtig zu dem Schlusse: „Aryaman has in both scriptures a double meaning a) a friend, associate; b) the name of a deity or spirit, who seems particularly to preside over marriages, on which occasions he is invoked both by Brahmans and Parsis."

erinnern, daß eine ähnliche Auffassung gerade auch auf hoher religiöser Stufe durchaus gut bezeugt ist. Von der Treue Gottes weiß auch die Bibel, das Alte wie das Neue Testament, viel zu sagen. „Du hast mich erlöset, Herr du treuer Gott", singt schon der Psalmist (Ps. 31, 6), und er dankt dem Herrn mit Psalterspiel für seine Treue (Ps. 71, 22). Von dem treuen Gott singen viele Lieder der evangelischen Kirche. Ich erinnere nur an einige: „Gott ist und bleibt getreu", „Ach treuer Gott, barmherzigs Herz", „Treuer Gott, ich muß dir klagen", „Treuster Jesu, wache du" u. dgl. m. Auch als „Freund" wird Gott, wird Christus in diesen Liedern oft angerufen, — „Menschenfreund, Freund der Seelen" u. dgl. Der große Gott selbst wird „fromm" genannt: „O Gott, du frommer Gott", — „O frommer Gott, ich danke dir" u. dgl. m. Wenn die alten Inder, wenn schon die Indoperser ihr höchstes gutes Wesen mit einem Namen bezeichneten, der treu, fromm, gütig, treuer und guter Freund bedeutete, dann erkennen wir darin eine echte religiöse Empfindung, eine wertvolle und tiefe religiöse Konzeption, welche von allem Zauberwesen, aller Geisterfurcht und Naturanbetung sehr weit abliegt. Das ist es, was uns Aryaman trotz des Mangels einer kräftig geprägten Individualität lehrt und bezeugt, und das ist eine Tatsache von Bedeutung, — religiös wertvoller als alle möglichen ergötzlichen Mythen und Märlein.

Noch wertvoller in dieser Richtung ist wohl Bhaga, die vierte Parallelgestalt dieses Götterkreises, — der gute Gott, der reichlich spendend segnet. Wir haben seiner früher schon in anderem Zusammenhang Erwähnung getan und werden seine Bedeutung für die Vergleichung, wie übrigens auch die des Aryaman, späterhin noch besser kennen und würdigen lernen. Es gilt von ihm im übrigen dasselbe wie auch von Aryaman, daß er der kräftigen individuellen Charakteristik entbehrt. Er ist ein Âditya, einer der großen Götter der ewigen unverbrüchlichen Weltordnung, der guten Götter, die den guten, frommen, getreuen Menschen beschützen und beschirmen, ihre Flügel über ihn breiten wie Vögel (RV 8, 47, 2. 3), ihn segnend durchs Leben geleiten. Was wir sonst von ihm wissen, beschränkt sich fast ganz auf

seinen Namen, von dem wir schon früher gesprochen haben. Ein einziges Lied des Rigveda (7, 41) ist hauptsächlich an Bhaga gerichtet, und feiert ihn, seinem Namen entsprechend, als den reichlich spendenden Gott, den gütigen Geber aller guten Gaben, dessen Gunst dem Armen wie dem Reichen, ja selbst dem König wichtig und begehrenswert ist, der Rosse, Rinder und Männer schenkt. Es ist nicht viel mehr, als wir schon aus seinem Namen schließen können. Auch an Bhaga ist das wichtigste der Name, er ist kaum mehr als ein Name, eine Variante in der Vorstellung der großen guten Gottheit, die in Varuṇa und den Âdityas zum Ausdruck gelangt. Dieser Name, der des Gottes Wesen ausdrückt, entspricht im vollsten Maße demjenigen, was wir hier nun schon erwarten, entspricht und deckt sich völlig mit der Vorstellung von einem höchsten guten Wesen, wie sie uns bei so vielen primitiven Völkern entgegentritt, — ein Wesen, das ganz in Wohlwollen, Güte, Freundlichkeit aufgeht, ein himmlischer Born des Segens, göttlicher Gönner und Wohltäter, Schenker, Segenspender — im übrigen wenig aktiv, wenig persönlich gestaltet, — ein Gott ganz ohne Mythen, wie auch Aryaman, aber ein Gott, der dem religiösen Empfinden gewiß etwas bedeutete, ein Gott, dessen Name bei mehreren der verwandten Völker, speziell auch bei den nächstverwandten Iraniern, zur Bezeichnung der Gottesidee schlechthin dienen, resp. sich dazu entwickeln konnte.

Auch im Veda ist Bhaga nicht nur Eigenname dieses großen Gottes, sondern, wie wir schon sahen, Beiname auch verschiedener anderer Götter, namentlich des Sonnengottes Savitar, in der appellativen Bedeutung Schenker, Wohltäter, Segenspender. Und viel mehr als Beiname ist er ja auch im ersteren Falle nicht, ein Beiname des höchsten guten Wesens, wie Aryaman, und wie dieser kaum noch oder gerade erst als besondere Person von demselben losgelöst. Und wenn Aryaman, der getreue Freund, auch an dem spezifischen Wesen des Bhaga teilhat, wenn auch er, wie wir gesehen haben, ein „ohne Bitte schenkender“ (abhikshadâ) ist, also auch ein ungemessen guter Bhaga, Wohltäter, Schenker, Segenspender, dann entspricht das nur ganz dem, was wir aus-

geführt haben. Zwischen diesen Göttergestalten besteht eben tatsächlich keine scharfe Grenze, sie sind im Grunde eins und dasselbe, Beinamen des höchsten guten Wesens [1].

Bei den Persern ist das entsprechende Wort ganz Beiname geblieben. Im Avesta wird mehrfach Ahuramazdâ als Bagha bezeichnet; einfach so, oder auch baghô hvâpâo der kunstreiche Gott. Auch einige andere Götter erhalten gelegentlich dasselbe Beiwort. In den altpersischen Keilinschriften erscheint es in der Form baga und scheint hier ein Beiname des Mithra, der mit Auramazda zusammen genannt wird [2].

Von dem nächsten Âditya, Aṃça, ist wenig zu sagen. Das Wort bedeutet für gewöhnlich „Anteil", hier wohl eher aktiv soviel als „Anteilgeber" und stellt also wohl nur eine Variante zu Bhaga dar. Von Persönlichkeit, individuellen Zügen ist bei dem Gotte nicht die Rede, ebensowenig von irgendwelchen Mythen. Er ist nur Name, Beiname, eine Variante, und noch dazu eine matte.

Etwas mehr läßt sich von dem sechsten der Âdityas sagen, obwohl auch er kaum individuell charakterisiert ist, nicht eigentlich als eine Persönlichkeit, sondern mehr wie eine abstrakte Potenz erscheint. Sein Name ist Daksha. Das Wort bedeutet als Adjektiv etwa „tüchtig, geschickt, kräftig, einsichtig, weise"; als Substantiv „Tüchtigkeit, Kraft, Einsicht, Verstand", auch „Wohlwollen". In den älteren Hymnen erscheint er in der Regel einfach in der Reihe der Âdityas und bietet der Betrachtung nicht viel mehr als seinen Namen dar, so daß wir auch in ihm kaum etwas

[1] Wie wenig die indische Theologie schon in ziemlich früher Zeit das Wesen des Bhaga noch richtig zu schätzen wußte, sehen wir aus der Angabe des Nirukta XII, 13, nach welcher derselbe „in derjenigen Zeit dem Sonnenlichte vorstände, welche der vollen Strahlenentwicklung vorangeht, also im Vormittag" (Roth a. a. O., S. 75; Macdonell, S. 45). Begründet wird das weiter nicht. Man sieht, wie viel auf analoge Bestimmungen solcher Quellen, z. B. auch hinsichtlich des Wirkungsgebietes des Mitra, zu geben ist. Auch jene Theologen schon sahen und suchten überall im Veda Naturverehrung, Naturgötter, wozu ihnen der Hauptinhalt jener Lieder allerdings auch starke Veranlassung gab.

[2] Vgl. Windischmann a. a. O., S. 55. Es ist eine Inschrift Artaxerxes II.

anderes sehen können als eine Bezeichnung des höchsten Wesens, sofern dasselbe als tüchtig, geschickt, stark und weise, als Kraft und Einsicht besitzend oder darstellend, gedacht wurde. Welche spezielle Vorstellung mit dieser etwas allgemeinen und nicht sehr bestimmten Bezeichnung verbunden war, läßt sich aber vielleicht aus der Rolle entnehmen, in welcher Daksha späterhin auftritt. In einem interessanten Hymnus des zehnten Buches des Rigveda, des jüngsten der ganzen Sammlung (RV 10, 72), wird der Ursprung der Götter besungen und hier finden wir die merkwürdige Wendung (V. 4): Daksha entsprang aus Aditi, Aditi aber aus Daksha![1] — Aditi ist die Mutter der Âdityas, also auch des Daksha, sie selbst aber soll nach diesem Verse die Tochter des Daksha sein. Beide Behauptungen werden in einem Atemzuge ausgesprochen, der Dichter ist sich also des Widerspruches wohl bewußt. Auch ist die Vorstellung von Kindern, die ihre eigenen Eltern zeugen, für indische Denker nichts Ungeheuerliches[2]. Es heißt dann weiter in dem folgenden Verse (5): „Aditi ist ja geboren, o Daksha, die deine Tochter ist; nach ihr sind die Götter geboren, die seligen Genossen der Unsterblichkeit." — Hier wird also noch einmal Aditi, die Göttermutter, als Tochter des Daksha bezeichnet und dieser an die Spitze der ganzen Entwicklung gesetzt. Er spielt hier also die Rolle eines Demiurgen,

[1] Vgl. zu diesem Liede Deussen, Allg. Gesch. d. Philosophie I, 1, S. 143ff.; L. v. Schroeder, Göttertanz und Weltentstehung, in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XXIII, S. 1ff.; die Übersetzung, S. 15. 16.

[2] Vgl. RV 10, 90, 5; Macdonell a. a. O., S. 12. 121. 122. — Speziell hat Deussen etwas derartiges für die kosmogonischen Lieder des RV nachgewiesen, zu welchen ja auch das Lied RV 10, 72 gehört. In diesen Liedern erscheint öfters unter verschiedenen Namen die typische kosmogonische Reihe: 1. Urprinzip, 2. Urmaterie, 3. Erstgeborener, wobei als Erstgeborener an dritter Stelle wieder Nr. 1, das Urprinzip, genannt wird (vgl. Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abteilung 1, S. 125. 135. 143ff.). Dies ist der Fall auch in unserem Liede, welches die kosmogonische Reihenfolge 1. Daksha, 2. Aditi, 3. Daksha ergibt. An der Spitze der ganzen Weltentwicklung steht also doch Daksha, als Urprinzip, welches in der Folge von der aus ihm hervorgegangenen Urmaterie (Aditi) neugeboren wird.

eines Schöpfers. Und nun erinnern wir uns auch einiger merkwürdiger Wendungen in den älteren Büchern des Rigveda, nach denen Daksha schon früh als Göttervater fungiert zu haben scheint, als Vater auch der Âdityas, zu denen er doch wieder selbst gehört. Die Âdityas und andere Götter erhalten (RV 6, 50, 1 u. 2; 8, 52, 10) das Epitheton dakshapitaraḥ, d. h. „zum Vater den Daksha habend". Dasselbe Epitheton erhalten (RV 7, 66, 2) Mitra und Varuṇa; und an einer anderen Stelle (RV. 8, 25, 5) heißen diese beiden großen Götter direkt „Söhne des Daksha" (sûnû́ dakshásya). Es läßt sich dies aber allerdings auch durch „Söhne der Einsicht" oder „Söhne der Kraft" übersetzen, und diese Auffassung hat etwas für sich, wenn man beachtet, daß in der letztangeführten Stelle Mitra und Varuṇa auch in einer anderen Wendung noch „Söhne der großen Kraft" genannt werden (nápâtâ çávaso maháh). Das bedeutet dann nicht viel mehr, als wenn Agni oft genug „Sohn der Kraft" (sahasaḥ sûnuḥ) genannt wird, wo unter der Kraft nichts Persönliches gedacht ist.

Man mag also auf diese älteren Stellen viel oder wenig Gewicht legen, mag sie so oder so fassen, jedenfalls sind sie merkwürdig und jedenfalls erscheint Daksha später unzweideutig als Göttervater und Demiurg [1]. Er wird darum in den Yajurveden und Brâhmaṇas mit Prajâpati identifiziert [2], dem Herrn der Geschöpfe, der hier die Rolle des großen Demiurgen zu spielen pflegt. Die spätere Zeit kennt Daksha noch als den Vater vieler göttlicher und halbgöttlicher Söhne und Töchter. Im Epos und in den Purâṇas gilt Aditi als Tochter des Daksha und zugleich als Mutter der Götter im allgemeinen (vgl. Macdonell a. a. O., S. 121), es steht also Daksha auch hier als der Urvater da. Vor allem bedeutsam aber ist seine Identifikation mit Prajâpati. Ich möchte daraus und aus der merkwürdigen Rolle, die Daksha schon im

---

[1] Das zehnte und jüngste Buch des RV hat noch eine merkwürdige Stelle, die so gefaßt und gedeutet werden kann (10, 5, 7): „Nichtsein und Sein (ruht) im höchsten Himmel, in der Heimat des Daksha, im Schoße der Aditi", wo Graßmann allerdings Daksha nicht als Eigennamen faßt und daher übersetzt: „Im Quell der Stärke".

[2] Vgl. Çat. Br. 2, 4, 4, 2; Tâitt. S. 3, 5, 8, 1.

Rigveda spielt, den Schluß ziehen, daß wir in ihm allerdings eigentlich auch nur einen Namen des höchsten guten Wesens vor uns haben, eine Auffassung desselben, — speziell aber wäre dies das höchste gute Wesen als Schöpfer, als der tüchtige, geschickte, kluge Gott, der die Welt und die Götter geschaffen und gebildet hat. Seine Doppeleigenschaft als Âditya und wiederum als Vater der Âdityas und anderer Götter, ja selbst seiner Mutter Aditi, erklärt sich auf diese Weise höchst einfach und natürlich. Daksha ist ein Âditya und muß es sein, eben darum, weil und insofern er nichts ist als ein Name, eine Auffassungsform des höchsten guten schöpferischen Wesens, das, wie wir schon sahen, in Varuṇa und seinen Brüdern Gestalt gewonnen hat. Weil und insofern aber er, der tüchtige, geschickte, kluge, gerade die schöpferische Seite dieses höchsten guten Wesens bezeichnete und bezeichnen sollte, weil also er der starke weise Schöpfer war, so mußte es sich ganz von selbst ergeben, daß man alle Götter, auch die Âdityas, seine Brüder, ja selbst seine und ihre Mutter, die Aditi nicht ausgenommen, von diesem Daksha abstammen, aus ihm hervorgehen ließ. Der scheinbare und allerdings auch wirkliche Widerspruch erklärt sich gerade bei der von uns gemachten Voraussetzung aufs beste und geht geradezu mit Notwendigkeit aus den gegebenen Prämissen hervor. Er kann uns also nicht in Verwirrung setzen, sondern nur noch mehr befestigen und bestärken in unserer Voraussetzung, d. i. in der Annahme, daß Daksha, gleich den anderen Âdityas, nichts ist als eine Bezeichnung des höchsten guten weltschöpferischen Wesens, eine Eigenschaft, eine Seite desselben, die erst schüchtern, dann stärker persönlich gefaßt hervortritt und als göttliche Individualität sich von den anderen Namen und Formen dieses höchsten guten Wesens absondert und scheidet.

Für meine Ansicht, daß wir in Daksha das höchste gute Wesen in seiner Eigenschaft als Schöpfer zu erkennen haben, scheint mir auch noch der folgende Umstand zu sprechen. Im Atharvaveda (8, 9, 21) wird die Zahl der Âdityas auf acht angegeben und das Tâittirîya-Brâhmaṇa (1, 1, 9, 1) zählt diese acht namentlich auf als Dhâtar und Aryaman, Mitra und Varuṇa, Aṃça und

Bhaga, Indra und Vivasvant. In dieser Liste fehlt, wie man sieht, Daksha. Statt seiner findet sich an erster Stelle Dhâtar „der Schöpfer“! (vgl. Muir, Orig.Ssk. Texts V, S. 55) dieser Name, auch später das geläufige Wort für Schöpfer, vertritt den Namen des Daksha und scheint mir in der Tat nichts anderes zu sein als eine Bezeichnung dessen, was Daksha ist, — des höchsten guten Wesens in seiner Eigenschaft als Schöpfer. Welche Bedeutung die weiter genannten Namen des Indra und Vivasvant hier haben, erörtern wir später.

Der Name des siebenten Âditya ist bisher nicht mit Sicherheit bestimmt. Nie werden alle sieben zusammen genannt. Man hat mancherlei Vermutungen in dieser Richtung geäußert, die aber sämtlich von sehr zweifelhafter Art sind. Meine Ansicht über diese Frage werde ich weiter unten entwickeln.

NAME UND ZAHL DER ÂDITYAS.
DIE GÖTTIN ADITI.

DER Name der Âdityas bedarf noch einer Erörterung, ebenso die Zahl dieser Götter. Beide sind wichtig, beide können uns noch mehr vom Wesen und von der Geschichte dieses hohen Götterkreises erzählen.

Zunächst der Name. Schon die Sänger der Rigveda-Lieder fassen Âditya als ein Metronymicum, abgeleitet vom Namen der in diesen Liedern oft erwähnten Göttin Aditi. Danach bedeutet derselbe nichts weiter als „Sohn der Aditi". Die Form stimmt durchaus zu dieser Annahme, welche denn auch heute noch allgemein gebilligt, ja von den meisten Forschern fast für selbstverständlich angesehen wird[1]. Das führt uns zur Betrachtung der mütterlichen Göttin Aditi.

Der Name der Aditi ist in Bildung und Bedeutung ganz klar und durchsichtig. Das Wort kommt von der Wurzel dâ „binden", ist ein feminines Abstraktum und bedeutet „Nichtgebundenheit, Freiheit". Man hat sich früher in verschiedener Weise darum bemüht, in Anknüpfung an ihren Namen der Mutter der Âdityas einen möglichst passenden Wesensinhalt zu geben. Man suchte nach einem Begriff für sie, der sich leicht aus dem Begriff der Nichtgebundenheit ableiten ließ, und bezeichnete Aditi als „die Unvergänglichkeit", „die Ewigkeit" (Roth), „die Unendlichkeit".

---

[1] Der älteste uns bekannte indische Etymologe, Yâska, in seinem Nirukta (2, 13) gibt neben der metronymischen noch zwei andere Deutungen des Namens Âditya, die indessen so wertlos sind, daß ich sie hier übergehe. Einen geistreichen neuen Versuch, Âditya anders zu erklären, besprechen wir weiter unten (S. 402 Anm.).

Namentlich der letztere Begriff fand Anklang und wurde oft wiederholt. „Söhne der Unendlichkeit“ — des unendlichen, weiten Raumes da droben, der unendlichen Zeit, oder einer unbestimmten Unendlichkeit, die beides in sich befaßte — das schien keine unpassende Bezeichnung für die großen heiligen Götter, die Hüter der ewigen Ordnung, zu sein. Indessen auch hier war wieder einmal das nächstliegende das richtige. Eine aufmerksame Vergleichung der Stellen des Veda, in denen von Aditi und ihren Söhnen, vor allem Varuṇa, die Rede ist, lehrt unausweichlich, daß in der Vorstellung von diesen Göttern und ihrem Wirken der Begriff der Nichtgebundenheit, der Freiheit von Fesseln und Banden, resp. der Befreiung von denselben, einen ganz hervorragend charakteristischen Zug bildet, der sie vor allen anderen Göttern auszeichnet, während die Begriffe der Unveränderlichkeit, Ewigkeit oder Unendlichkeit höchstens in ganz sekundärer Weise in Betracht kommen und nicht speziell charakteristisch sind. Mit Recht sagt Macdonell, daß Aditi eigentlich nur zwei hervortretend charakteristische Eigenschaften an sich hat. Die eine ist ihre Mütterlichkeit, ihre Mutterschaft, — die andere ist ihre Macht, von den Banden des Leidens und der Schuld zu befreien (a. a. O. S. 122). Mit Recht halten darum Oldenberg und Macdonell an dem Begriff der „Nichtgebundenheit“, der „Freiheit“, zur Erklärung des Wesens der Aditi fest [1].

Wie das zu verstehen ist, welche Rolle dieser Begriff bei Aditi und den Âdityas spielt, wie sehr er dazu beiträgt, uns das Wesen dieser wichtigen Götter tiefer erkennen zu lassen, das wird uns ein Blick auf eine Reihe vedischer Stellen lehren, in welchen derselbe charakteristisch hervortritt.

Es läßt sich dabei an früher Gesagtes anknüpfen. Wir hörten bereits: Es gibt kaum ein Lied an Varuṇa und die Âdityas, in welchem nicht — wie von anderen Göttern Reichtum, Ehre, Macht u. dgl. — die Lösung, die Befreiung von Schuld und Sünde erfleht wird. Diese Befreiung denkt man sich ganz direkt in dem Bilde eines Gefesselten, dem seine Bande gelöst und ab-

[1] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 204—206; Macdonell a. a. O.

genommen werden. Sünde und Schuld mit ihrem notwendigen Gefolge, dem göttlichen Zorn, der göttlichen Strafe, werden als Fesseln gedacht, die den Menschen verstricken und binden, so daß er ohne göttliche Hilfe nicht mehr frei werden kann. Oft ist in den Liedern von den Fesseln, Banden oder Stricken des Varuṇa — seinen pâça — die Rede, mit denen er die Sünder bindet, deren Lösung die Gebundenen erflehen.

„Löse ab von uns die begangene Sünde!" bittet der Sänger den Varuṇa (RV 1, 24, 9). „Mit Verehrung, Opfern und Gaben möchten wir deinen Zorn wegbitten, o Varuṇa! Der du die Macht hast, weiser Herr und König, mach uns los (oder knüpfe auf für uns) die begangenen Sünden! Mach die oberste Fessel los von uns, o Varuṇa, die unterste und die mittelste! Dann möchten wir in deinem Dienst, o Âditya, frei von Schuld vor Aditi sein!" (1, 24, 14. 15). Man sieht deutlich: Sünde, Schuld und Zorn des Gottes sind die Fesseln, die gelöst werden sollen, und das Ziel ist — Freiheit von Schuld vor der Göttin Aditi, die selbst der Inbegriff der Freiheit ist, des Nichtgefesseltseins[1].

Von den Fesseln des Varuṇa heißt es im Atharvaveda (4, 16, 6), daß sie siebenfach und dreifach sind, daß sie den Lügner binden, den Wahrheit Redenden aber freilassen sollen. Von Mitra und Varuṇa wird (RV 7, 65, 3) gesagt, daß sie Brücken sind mit vielen Fesseln für die Unredlichen, schwer zu überschreiten für den betrügerischen Menschen. Von Varuṇa im Verein mit Indra wird einmal (RV 7, 84, 2) gesagt, daß sie mit Fesseln ohne Stricke binden[2]. Das Wort pâça, Fessel,

---

[1] „Knüpf uns auf (ava-cṛta) die oberste Fessel, die mittlere und die untere, damit wir leben", — bittet der Sänger den Varuṇa auch RV 1, 25, 21. — In dem großen Hochzeitsliede RV 10, 85, 24 wird die Braut von der „Fessel des Varuṇa" gelöst, die in diesem Fall Savitar gebunden haben soll. Einmal werden Soma und Rudra gebeten (RV 6, 74, 4): „Löset uns von den Fesseln des Varuṇa."

[2] yâu setṛ́bhir arajjúbhiḥ sinīthấḥ. Der ganze Vers lautet deutsch: Eure große Herrschaft fördert der Himmel (Dyâus), die ihr mit Fesseln ohne Stricke bindet; der Zorn des Varuṇa möge an uns vorübergehen, Indra uns weiten Raum schaffen. — Des Gottes Zorn ist eine solche Fessel, sie soll den Menschen verschonen.

wird — wie Macdonell bemerkt — fast ausschließlich in Verbindung mit Varuṇa gebraucht und ist für ihn speziell charakteristisch, ihn unterscheidend[1] (Macdonell a. a. O., S. 26). Er bindet aber nicht nur, sondern er löst auch. „Löse ab von mir wie einen Strick die Schuld, o Varuṇa, wir wollen dir den Born der heiligen Ordnung fördern!" ruft der Sänger (RV 2, 28, 5). Und Vasishṭha fleht in einem berühmten Liede (7, 86, 5): „Löse ab von uns die Sünden unserer Väter und die wir selbst begangen haben! Wie einen Dieb, der sich an fremdem Vieh gütlich tut, mach los, o König, wie ein Kalb vom Stricke den Vasishṭha!" An einer Stelle tritt zugleich die Solidarität des Varuṇa mit Aryaman und Mitra gegenüber Sünden gegen Freunde und Brüder in interessanter Weise hervor (RV 5, 85, 7. 8): „Wenn wir, o Varuṇa, einen Frevel begangen haben gegen einen getreuen Befreundeten oder Gefährten oder Bruder, gegen das eigene Haus oder ein fremdes, o Varuṇa, den löse du![2] Wenn wir gleichsam wie Schurken im Spiel betrogen haben, — was gewiß ist und was wir nicht wissen, — das alles löse du, o Gott, wie lockere Bande! Dann mögen wir dir, o Varuṇa, lieb sein!"

Aber auch Aditi versteht zu lösen, zu befreien, die Sünde zu vergeben. Sie bindet nicht, wie ihr mächtiger Sohn Varuṇa,

---

[1] Nur einmal heißt es auch von Agni, daß er die Fesseln lösen soll (RV 5, 2, 7). Er vertritt an dieser Stelle überhaupt den Varuṇa, da er angeblich auch den Çunaḥçepa vom Opferpfosten befreit haben soll, — eine bekannte Tat des Varuṇa.

[2] RV 5, 85, 7: aryamyàṃ varuṇa mitryàṃ vâ sákhâyaṃ vâ sádam íd bhrấtaraṃ vâ | veçáṃ vâ nítyaṃ varuṇấraṇaṃ vâ yát sîm ấgaç cakṛmấ çiçráthas tát || Die Sünde gegen den getreuen Gefreundeten (aryamyàṃ mitryàṃ) stellt sich schon im Ausdruck als Sünde gegen Aryaman und Mitra dar. Auch von ihr soll Varuṇa lösen. — Die Âdityas stellen auch gemeinsam Fallen und Stricke dem Schlechten, damit er sich darin fange. So heißt es RV 2, 27, 16 „Eure Künste und Stricke, ihr verehrungswürdigen Âdityas, die für den Frevler, den Schurken ausgebreitet sind, über die möchte ich hinüberkommen, wie ein Reisiger mit seinem Wagen". Und man fleht zu den Âdityas: „Schafft weit fort von mir die Schuld!" und „Fern seien die Fesseln, fern die Sünden", wo offenbar eben die Sünden die Fesseln sind (vgl. RV 2, 29, 1. 5).

s i e l ö s t a l l e i n, — und so übt sie, die eine Herrin der heiligen Ordnung (AV 7, 6, 2), eine Mutter von Königen genannt wird (RV 2, 27, 7 rấjaputrâ), das königlich - mütterliche Recht der Gnade, der Vergebung, ohne etwas von dem strengen Richter- und Rächeramt zu wissen. Sie wird mit Aryaman zusammen von Vasishṭha (RV 7, 93, 7) angefleht, die Schuld zu lösen, zu lockern (çiçrathantu) — man hat das Bild des Strickes vor sich, auch ohne daß der Strick erwähnt wird[1]. Man fleht Aditi an, daß sie ihren Verehrern Freiheit von Schuld und Sünde schaffen möge (anâgâstvám̩ no áditiḥ kr̥ṇotu RV 1, 162, 22). Mit Mitra und Varuṇa zusammen wird sie gebeten: „Und vergib uns, was wir irgend an Schuld begangen haben!" (RV 2, 27, 14). „Mach uns frei von Schuld vor Aditi", wird Agni angerufen (RV 4, 12, 4). Und in einem Liede an Savitar heißt es (RV 5, 82, 6): „Frei von Schuld vor Aditi möchten wir im Antrieb des Gott Savitar alles Gut erlangen." Das Wesen der Aditi erscheint geradezu gleichbedeutend mit Freiheit — und zwar Freiheit von Schuld und Sünde — anâgâstvé adititvé „in Schuldlosigkeit, in Aditiheit" stehen wie Synonyma nebeneinander (RV 7, 51, 1): „Der gegenwärtigen Hilfe der Âdityas, ihres heilvollsten Schutzes möchten wir teilhaft werden, in Freiheit von Schuld, in Freiheit von Banden (resp. in Aditis Wesen) eifrig strebend! Erhörend mögen sie dies Opfer segnen." —

> Wir möchten frei von Banden sein, ihr Âdityas,
> Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg.

So singt Vasishṭha (RV 7, 52, 1) mit einem unnachahmlichen Wortspiel, denn „frei von Banden" fällt hier buchstäblich zusammen mit dem Namen der Aditi[2]. Und wie es oben hieß: „in Varuṇas Dienst möchten wir frei von Schuld vor Aditi sein", — so wird auch umgekehrt gesagt (RV 7, 87, 7): „wir möchten frei von Schuld vor Varuṇa sein, indem wir die Gebote der Aditi erfüllen". Es ist eine vollkommene Parallele: Varuṇas Gebote

---

[1] Die hier gebrauchte Wurzel çrath „lösen, lockern, losmachen" wird gern mit dem Stricke verbunden.

[2] RV 7, 52, 1 âdityâso áditayaḥ syâma pûr devatrấ vasavo martyatrấ.

erfüllend ist man frei von Schuld vor Aditi, — Aditis Gebote erfüllend ist man frei von Schuld vor Varuṇa. Die Gebote beider sind ja nur eins, sind die heilige Ordnung, das Ṛita. Wer danach tut, ist frei von Schuld vor Varuṇa und vor Aditi, nimmt an dem Wesen der Aditi teil.

Damit ist der eigentliche Kern im Wesen der Aditi, das eigentlich Charakteristische an ihr hervorgehoben. Im übrigen ist sie, wie ihre Söhne, und mit diesen vereint wirkend, vereint angerufen, eine gnädig schützende und schirmende Gottheit. Als solche wird sie mit den Âdityas zusammen in manchen Liedern gefeiert. Kein einziges ist an sie allein gerichtet. Sie ist licht und strahlend, die Morgenröte wird ihr Antlitz genannt. Sie ist unverletzlich, weit ausgebreitet, weite Hürden besitzend, gut schirmend, freundlich leitend u. dgl. Es sind das alles nicht sehr charakteristische Züge, doch wir bedürfen solcher auch kaum mehr. Worin das Wesen der Aditi besteht, geht ja aus dem Früheren hinlänglich klar hervor. Es ist das Nichtgebundensein durch die Fesseln der Sünde, die Freiheit von Schuld und Frevel, als heilige Göttin gedacht, — eine durchaus ethische Freiheit, die nur entfernt verwandt ist mit der mehr äußerlichen politischen Freiheit, sehr nahe aber mit der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes", von welcher etwa anderthalb Jahrtausende nach der vedischen Zeit der Apostel Paulus schreiben sollte.

Das Wesen der Mutter aber gestattet uns einen Schluß zurück auf das Wesen ihrer Söhne, der Âdityas, und dies um so mehr, als, historisch genommen, hier ohne Zweifel die Mutter aus ihren Kindern, nicht die Kinder aus der Mutter entsprungen sind[1]. Denn Aditi ist keine uralte Gottheit, sie reicht nicht in die indopersische Zeit zurück, sie ist eine Schöpfung der vedischen Frommen, eine abstrakte, mythenlose Gottheit, deren großer und klarer ethischer Kern uns hinweist auf dasjenige, was auch den Kern im Wesen ihrer Söhne ausmacht, mit denen und in denen allein sie Leben und Bedeutung hat. Auch von dieser Seite lernen wir das Ethische als diesen Kern im Wesen der Âdityas kennen und

[1] Vgl. auch Macdonell, Vedic Mythology, S. 123.

finden es aufs neue bestätigt, daß sie es sind, die im vedischen Indien die Konzeption des höchsten guten Wesens darstellen [1].

Wenn man sich darüber wundern sollte, daß die Inder schon so früh, schon in vedischer Zeit eine so abstrakte Gottheit, wie Aditi es ist, konzipieren konnten, so darf wohl darauf hingewiesen werden, daß im Nachbarlande, allerdings wohl später, Zarathustra weit mehr abstrakte Göttergestalten schuf, in einem stammverwandten Volke, das längst nicht so viel abstrakte, philosophische Anlage in sich trug, wie die Inder. Das Auftreten der kühn idealistischen Upanishaden - Philosophie, einige Jahrhunderte später, stellt ein weit größeres geistiges Wunder dar, und ist doch ebenso eine Tatsache wie die vedische Göttin Aditi. Die Erscheinung dieser letzteren finde ich kaum verwunderlich. Wurde der ethische Kern im Wesen der Âdityas stark empfunden, war die Hauptsache ihnen gegenüber die Nichtgebundenheit, die Freiheit von den Fesseln und Banden der Sünde, der Schuld, des göttlichen Zornes, der göttlichen Strafe, — suchte und ersehnte man diese Freiheit als ein hohes, lichtes Ideal, — dann konnte es gar wohl geschehen, daß man auch dieses Ideal zu einer göttlichen Wesenheit, einer göttlichen Person gestaltete, daß man es zum Urquell und Mutterschoß, zur Mutter der heiligen Âdityas selbst machte und im Verein mit ihnen leben ließ, mit ihnen anrief.

Der Veda bietet manche Analogien zu solch einem Vorgang,

[1] Ich hebe zur Verdeutlichung noch besonders hervor, daß das in den Liedern an Varuṇa, die Âdityas und Aditi so geläufige Bild von den Stricken und Banden und ihrer Lösung so gut wie ausschließlich ethischen Bezug hat. Nur einmal wird Varuṇa gebeten (RV 2, 28, 6): „Mach los die Not von mir wie den Strick vom Kalb", — wo die Bedrängnis (aṃhas), von der hier die Rede ist, nicht näher bestimmt wird. Ein anderes Mal heißt es (RV 8, 56, 8): „Nicht feßle diese Fessel (setu) uns", wo vielleicht auch von Not die Rede ist; weiter in demselben Liede (8, 56, 14): „Befreit uns aus der Wölfe Rachen, ihr Âdityas, wie einen gefesselten Dieb, o Aditi." Gleich darauf aber (v. 17. 18) mit entschieden ethischem Bezug, wenn auch nicht sehr klar: „Jeden, der sich von seiner Sünde bekehrt, lasset ihr, weise Götter, leben; das ist ein Neues zu dem Alten uns, o Âdityas, was freimacht, wie von der Fessel den Gebundenen, o Aditi."

wie Macdonell richtig angedeutet hat (a. a. O., S. 122). Wir konnten etwas Ähnliches oben bei Daksha vermuten, der Kraft oder Einsicht, die zum Vater der Âdityas wird, zum eigenen Urvater. Der Veda liebt solche Wendungen, wie „Sohn der Kraft" (sahasaḥ sûnu oder putra), wie Agni oft genannt wird, oder „Sohn der Stärke" (çavasaḥ putra), wie Indra heißt. Aus der letzteren Wendung ist wirklich eine „Starke" (çavasî) als Mutter des Indra konstruiert worden [1], während es bei Agni zu einer entsprechenden Bildung nicht kam, sondern nur bei jener Wendung als einer häufigen Phrase blieb. Man konnte ähnlich ganz gut die Âdityas „Söhne der Freiheit" nennen (aditeḥ putrâḥ) und der Schritt zu der Göttermutter Aditi war dann nicht mehr weit, zumal das Wort Aditi als Femininum dazu besonders einlud [2].

Wenn Aditi gelegentlich eine Kuh genannt wird, so ist das ein dem Veda sehr geläufiges Bild. Die Kuh ist hier ja Inbegriff und Symbol der Gabenfülle. Darum etwas Theriomorphisches im ursprünglichen Wesen der Aditi zu vermuten, wie Oldenberg (a. a. O., S. 206, 207) dies tut, liegt nicht der geringste Grund vor. Es ist das aber so der Zug der Zeit, selbst in der moralischen Freiheit einen Kuhfetisch zu wittern.

Aditi war gewissermaßen das höchste gute Wesen in zweiter Potenz, einer neuen, in Indien geschaffenen Potenz — ganz gut, nur gütig, freundlich, milde, rein und lauter, nur lösend, läuternd,

[1] Die Änderung war nötig, weil çavas „Macht, Stärke" ein Neutrum ist.

[2] Eine andere Vermutung über die ursprüngliche Bedeutung des Namens Âditya hat neuerdings der scharfsinnige und geistreiche amerikanische Indologe M. Bloomfield geäußert (The Symbolic Gods, p. 45; Reprinted from Studies in Honor of Basil Lannean Gildersleeve, Baltimore 1902). Er leitet das Wort von âdi „Anfang" ab und erklärt es als „the gods of old". Erst später habe man âditya als Metronymicum genommen und daraus eine Göttin Aditi konstruiert. — Es ist das eine ganz neue und feine Idee. In dem Sinne von Urgötter, Anfangsgötter könnte man sich die Bezeichnung auch für die Âdityas gefallen lassen, doch hat die Bloomfieldsche Hypothese große, kaum überwindbare Schwierigkeiten. Das Suffix tya pflegt nicht von Substantiven abzuleiten. Aditi ist ein zu lebendiges Wort, Adjektiv und Substantiv, als daß dieser Ursprung wahrscheinlich sein könnte. Auch spricht unsere ganze obige Erörterung wohl für eine organische, nicht so zufällige Entstehung der Âditya-Mutter.

reinigend, befreiend, vergebend, schützend, schirmend, rettend, richtig leitend, — ein Born der Gnade neben dem Born der heiligen Ordnung (khâ ṛtasya), dessen Hüter und Wächter die Âdityas sind. Frei von Schuld zu sein vor Aditi, das ist das höchste, das sehnlichste Streben wahrhaft religiöser Gemüter im vedischen Indien, — doch wir wissen auch schon, daß dies nichts anderes bedeutet, als schuldlos, schuldbefreit zu sein vor Varuṇa. Aditi und die Âdityas sind Eins, — ein großer Ausdruck des Glaubens an ein höchstes gutes Wesen, dessen Gnade und Barmherzigkeit den schwachen Menschen, der Tag um Tag nach Menschenart die heiligen Gebote verletzt, in Unverstand, in Leidenschaft oder Schwäche, von den lastenden, quälenden Fesseln der Schuld lösen und befreien kann. Es ist ein echter und rechter religiöser Glaube, der noch reiner dadurch hervortritt, daß hier der Mensch nur mit der demütigen, reuigen Bitte um Vergebung, um Lösung und Befreiung von der Schuld, der Gottheit gegenüber tritt. Hier finden wir nicht jenes wohlbekannte Verhältnis der Gegenseitigkeit von Mensch und Gott in ihren Leistungen, das sonst für den vedischen Inder den meisten Göttern gegenüber charakteristisch ist, — gib du mir, ich gebe dir! (dehi me, dadâmi te), — ich gebe dir, Indra, den Soma zu trinken, gib du mir dafür den Sieg über meine Feinde! u. dgl. m. — ein Verhältnis, das in der Brâhmaṇa-Zeit zu einem widerwärtigen System auswächst. Nein, hier fühlt sich der Mensch in seiner ganzen Kleinheit und Erbärmlichkeit gegenüber der großen, reinen, heiligen Gottheit, ohne Anspruch, ohne Rechte ihr gegenüber, wie ein Gefesselter, Gefangener, ein Sklave, ein Dieb in Stricken und Banden, nur hoffend auf ihre Gnade und Barmherzigkeit, die von diesen Fesseln und Banden lösen und befreien kann. Der Opferkultus spielt bei diesen Göttern nur eine geringe Rolle, und das ist nur ein gutes Zeichen, es spricht für die Echtheit der religiösen Empfindung, — und es ist dies ja gerade charakteristisch für die Verehrung des höchsten guten Wesens auch bei anderen Völkern. Es ist ein Höhepunkt religiöser Erkenntnis, wenn David in seinem großen Bußpsalm sagt (51, 18. 19): „Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte dir's sonst wohl geben, und Brand-

opfer gefallen dir nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; ein geängstetes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten." Etwas von dieser Gesinnung und Empfindung spüren wir in den Veda-Liedern, die an Aditi und die Âdityas gerichtet sind, — die Sehnsucht nach der Vergebung, der Lösung der Schuld, und die Einsicht, daß der Mensch nichts als das Bekenntnis dieser Schuld, seine Reue, seine Bitte um Gnade vor das Angesicht der Gottheit bringen kann. Aditi und die Âdityas kann der Fromme nicht so sicher mit frisch gekeltertem Somatrunk herbeilocken, wie den trinklustigen Indra, nicht mit Spenden geschmolzener Butter erfreuen, wie Agni. Wenn Opfer und Spenden diesen Göttern gegenüber doch nicht ganz fehlen, so ist das wohl nur natürlich und menschlich, — vielleicht durch Übertragung aus anderen Gebieten zu erklären. Aber es fällt doch sehr in die Augen, wie schwach der Opferkult gerade bei diesen höchsten und heiligsten Göttern ausgebildet ist, im Vergleich mit anderen, wie namentlich Agni und Indra. Auch Jahve erhält Opfer, auch ihm werden Tiere geschlachtet. Auch David weist in demselben Psalm, wenige Verse später, neben den Opfern der Gerechtigkeit hin auf die Brandopfer und ganzen Opfer, die Farren, die auf dem Altare Jahves dereinst geopfert werden sollen. Es ist, als wolle er seinen Gott denn doch nicht ganz in diesen Darbringungen verkürzen. Auch die Inder verkürzen Varuṇa und seinen Kreis nicht ganz in solchen Spenden, aber man erkennt es klar und deutlich, daß solches diesen Göttern gegenüber nur nebensächliche Bedeutung hat, daß ganz etwas anderes hier im Mittelpunkte der Empfindung, im Mittelpunkte der Verehrung steht — die Erkenntnis der Heiligkeit dieser Götter, die Erkenntnis des Schuld- und Verbrecherzustandes der Menschen ihnen gegenüber, und die Sehnsucht nach Lösung der Fesseln von Sünde und Schuld, von göttlichem Zorn und göttlichen Strafen, die Sehnsucht nach der herrlichen Freiheit, die in der lichten Göttin Aditi verkörpert vor uns steht. Daß die vedischen Inder den Begriff dieser Freiheit faßten und verehrten, rückt sie hoch hinauf und macht ihnen alle Ehre. Treu und frei wollten sie sein — Aditi und die Âdityas bezeugen es —

und so stehen sie vor uns als rechtbürtige Stammesgenossen und Brüder der germanischen Völker.

Wir möchten frei von Banden sein, ihr Âdityas,
Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg!

Diese bereits angeführten Worte des Vasishṭha finden gewiß einen Widerhall in germanischen Herzen. Ja, der Dichter, der im 2. Jahrtausende vor Christo fern in Indien im Land der fünf Ströme also sang, war gleichen Stammes mit jenem Helden, der „der Freiheit eine Gasse!" rief und dies rufend sein Leben hingab, — gleichen Stammes auch mit dem Sänger des Liedes „Ein' feste Burg ist unser Gott!" Das spürt man und soll es spüren. Wenn auch „Freiheit" und „Burg" in beiden Fällen nicht dasselbe bedeuten, — sie sind doch Kinder desselben Geistes, des freien, treuen, mutigen Geistes, der in den Ariern lebte und sie groß gemacht hat [1].

So kennen wir nun die Âdityas als „Söhne der Freiheit"! Es gilt noch, ihre Zahl zu erörtern und festzustellen.

Wir haben früher, bei dem Vergleich mit den Amesha çpeñtas, diese Zahl auf sieben angegeben. Wir durften es tun, denn jede Untersuchung führt immer wieder darauf hinaus, daß dies die ursprüngliche Zahl der Âdityas gewesen sein muß. Das ist, wie mir scheint, trotz mancher Bedenken doch schließlich die Ansicht aller Forscher, die den Gegenstand behandelt haben. Aber ganz klar und einfach liegt die Sache hier doch in der Tat nicht, und so ist es denn auch nicht erlaubt, leicht über dieselbe hinwegzugehen.

[1] Übrigens ist auch Aditi nicht ausschließlich als Freiheit ethischer Art zu fassen, sie ist Freiheit wohl auch in weiterem, allgemeinerem Sinne. Nicht nur heißt es oft, daß sie vor Not und Bedrängnis beschützt, aus Not und Bedrängnis rettet, wie ihre Söhne, die Âdityas, — wir begegnen auch solchen Wendungen, wie „Aditi soll uns weiten Raum schaffen" (8, 47, 9; 8, 25, 10); aus der Enge weiten Raum sollen auch die Âdityas schaffen (5, 67, 4; 8, 56, 7; vgl. 2, 27, 14), ihre wesensgleichen Söhne. Das ist Freiheit, freie Bahn, ohne ethischen Bezug. Allein ähnliche Bitten und Wendungen finden wir auch bei gar manchen anderen Göttern. Das ethische Moment, die Freiheit und Befreiung von Schuld und Sünde, wird immer das eigentlich hervorragend Charakteristische für Aditi und die Âdityas bleiben.

Es ist uns schon aufgefallen, daß nirgends in den Liedern des Rigveda alle sieben Âdityas genannt werden. In der Regel werden nur einige von ihnen zusammen aufgeführt, ein einziges Mal sechs (RV 2, 27, 1)[1]. Worauf gründet sich denn die Annahme, daß es sieben waren?

Nun, wir haben dafür mehrere positive Zeugnisse im Rigveda. Es heißt einmal in einem Liede an Soma (RV 9, 114, 3): „Die göttlichen Âdityas, die sieben sind, mit denen beschütze du uns, o Soma[2]!" — Noch wichtiger aber ist eine andere Stelle im zehnten Buche des Rigveda (10, 72, 8. 9), in dem schon erwähnten Liede, das vom Ursprung der Götter singt. Da heißt es: „Acht Söhne hat die Aditi, die aus ihrem Leibe geboren sind; mit sieben ist sie zu den Göttern hinauf gegangen, den Eigeborenen (den Vogel) warf sie weg. Mit sieben Söhnen ist Aditi hinaufgegangen zum alten Geschlechte, — zu Geburt und Tod hat sie bald den Eigeborenen wieder herbeigebracht[3]."

Trotz der etwas mystischen Ausdrucksweise am Schluß ist der wesentliche Sinn dieser Stelle doch hinreichend deutlich. Aditi hat zwar acht Söhne geboren, doch nur sieben sind mit ihr hinauf, zu den obersten, alten Göttern, zum Himmel eingegangen. Der achte ist dieser Ehre nicht gewürdigt, er gehörte nicht recht zu ihnen. Die Mutter selbst hat ihn weggeworfen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß unter dem Eigeborenen, dem Vogel (Mârtâṇḍa), die Sonne zu verstehen ist, — darin stimmen die alten wie neueren Erklärer überein[4]. Und wir sehen deutlich: Die Zahl der echten, ebenbürtigen Âdityas ist sieben und nur sieben; — ein achter ist hinzugekommen, die Sonne, allein er gehört doch eigentlich nicht in diesen hochheiligen Kreis.

So der Rigveda, unsere älteste Quelle. Im Atharvaveda wird

---

[1] Und zwar Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Daksha, Aṃça: RV 2, 27, 1 çṛṇótu mitró aryamā́ bhágo nas tuvijâtó váruṇo dáksho áṃçaḥ.

[2] RV 9, 114, 3 devā́ âdityā́ yé saptá tébhiḥ somâbhí raksha naḥ.

[3] RV 10, 72, 8. 9 ashṭā́u putrā́so áditer yé jâtā́s tanvàs pári, devā́n úpa prā́it saptábhiḥ párâ mârtâṇḍám âsyat; saptábhiḥ putrā́ir áditir úpa prā́it pûrvyáṃ yugám, prajā́yâi mṛtyáve tvat púnar mârtâṇḍám âbharat.

[4] Daß Aditi ihn „zu Geburt und Tod" wieder herbeibringt, deutet wohl auf das beständige Auf- und Untergehen der Sonne hin.

Aditi einmal eine Mutter von acht Söhnen genannt (AV 8, 9, 21) und das Tâittirîya-Brâhmaṇa führt diese acht (wie wir schon oben sahen) mit Namen auf (TB 1, 1, 9, 1—3): Mitra, Varuṇa, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Dhâtar, Indra, Vivasvant, — und dieselbe Liste findet sich bei dem berühmten Kommentator Sâyaṇa aus einer verwandten Quelle mitgeteilt[1]. Im Çatapatha-Brâhmaṇa wird einmal gesagt, daß die Âdityas durch Hinzufügung des Mârtâṇḍa acht geworden seien — sie waren also eigentlich sieben —, ganz in Übereinstimmung mit dem Rigveda. An zwei anderen Stellen desselben Brâhmaṇa wird ihre Zahl aber auf zwölf angegeben[2], und zwar werden sie mit den zwölf Monaten identifiziert. Die nachvedische Literatur hält an der Zahl zwölf für die Âdityas fest und sieht in ihnen Sonnengötter, die offenbar mit den zwölf Monaten in Verbindung stehen. Jetzt tritt Vishṇu unter ihnen hervor, und wenn in der späteren Zeit von einem Âditya gesprochen wird, dann ist damit immer die Sonne gemeint[3].

Das sind starke Wandlungen, aber sie sind auch im Laufe von Jahrhunderten und Jahrtausenden erst eingetreten, im Zusammenhang mit dem schon früher angedeuteten mächtigen Wandel in der Bedeutung des Varuṇa. Man sieht ganz klar, was hier das Alte und was das Spätere ist. Ursprünglich hat es in der vedischen Zeit sieben Âdityas gegeben, — durch Hinzufügung der Sonne ist diese Zahl auf acht gewachsen, — dann ist auch diese Zahl, ohnehin keine heilige Zahl, fallen gelassen und im Anschluß an die zwölf Monate wurden nun zwölf Âdityas aufgestellt. Doch das sind nicht mehr die alten Âdityas oder ihnen gleiche, ihnen ähnliche Götter. Diese späteren Monats- und Sonnengötter kommen für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Für uns hat nur das Alte, das Ursprüngliche Bedeutung — und es kann nicht zweifelhaft sein: die alte ursprüngliche Zahl der Âdityas war sieben!

[1] Nämlich auch aus einem Buche der vedischen Tâittirîya-Schule. Vgl. Sâyaṇa zu RV 2, 27, 1; vgl. Macdonell a. a. O., S. 43, zu der ganzen obigen Erörterung.

[2] Çat. Br. 6, 1, 2, 8; 11, 6, 3, 8; Macdonell a. a. O., S. 43.

[3] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 43. 44.

DER SIEBENTE ÂDITYA [1].

SO erwünscht nun aber auch die ursprüngliche Siebenzahl der Âdityas für die Vergleichung mit den Amesha çpeñtas ist, — eine Frage hat noch keine Antwort gefunden: Warum kennen wir den siebenten Âditya nicht? wer war dieser siebente Âditya? woher diese auffallende Lücke, dieser seltsame leere Platz, dieser unbesetzte Stuhl im Kreise der höchsten heiligsten Götter? Welcher Banco ist es, dessen Geist dieser Platz gebührt? Wo ist der Macbeth, der ihn verschwinden ließ? Doch wir dürfen unserer Phantasie nicht die Zügel schießen lassen, — wir müssen uns wieder auf die ruhige betrachtende Erwägung zurückstimmen. Wer also war der siebente Âditya?

Roth in seinem mehrfach erwähnten Aufsatz sprach die Vermutung aus (S. 76), der siebente Âditya sei am Ende die Aditi selbst! Doch das ist eine Unmöglichkeit und hat wohl auch nirgends Anklang gefunden. Aditi, die göttliche Mutter, ist ja unzweifelhaft jünger als ihre Söhne, die sieben Âdityas, die, wie die Vergleichung lehrt, aus der indopersischen Einheitsperiode stammen. Sie ist ja erst in Indien aus dem befreienden, der Sünde Fesseln lösenden Wesen ihrer göttlichen sieben Söhne abstrahiert worden.

Eine andere Ansicht über diese, von den meisten Forschern offen gelassene Frage äußert Macdonell (a. a. O., S. 44). Er weist darauf hin, daß Sûrya, der Sonnengott, an mehreren Stellen des Rigveda ein Âditya genannt wird [2], und daß Âditya in den

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Der siebente Âditya", Indogermanische Forschungen, Bd. XXXI, S. 178—193 (1912).

[2] RV 1, 50, 13; 1, 191, 9; 8, 90, 11; dazu vgl. 10, 88, 11, wo er Âditeya genannt wird.

Brâhmaṇas und später ein gewöhnlicher Name für die Sonne ist; daß ferner Savitar, ein anderer Sonnengott, einmal mit den vier Âdityas, Bhaga, Varuṇa, Mitra und Aryaman, zusammen genannt wird (RV 8, 18, 3). Auch heißt im Atharvaveda (13, 2, 9. 37) die Sonne ein Sohn der Aditi. Danach hält es Macdonell für wahrscheinlich, daß der siebente Âditya die Sonne war, während er in dem eigeborenen achten die untergehende Sonne vermutet. Indessen hat Macdonell selbst (a. a. O., S. 30) darauf hingewiesen, daß an anderen Stellen des Rigveda Sûrya deutlich von den Âdityas unterschieden wird [1]. Ich erinnere auch daran, daß Sûrya mehrmals das Auge des Mitra und Varuṇa genannt wird. Den eigeborenen Mârtâṇḍa speziell als untergehende Sonne zu fassen, liegt auch kein Grund vor. Zu Geburt und Sterben, Aufgehen und Untergehen, bringt ihn die Mutter herbei, er ist also die Sonne überhaupt, aufgehend wie untergehend. Im Atharvaveda heißt allerdings die Sonne ein Sohn der Aditi, aber sie wird zugleich, in denselben Versen (13, 2, 9 und 37) als himmlischer Vogel bezeichnet, und man ersieht daraus klar, daß es sich um jenen achten eigeborenen Sohn der Aditi, den Mârtâṇḍa des Rigveda, handelt. Wenn wir ferner beachten, daß in der Liste der acht Âdityas im Tâittirîya-Brâhmaṇa und bei Sâyaṇa an achter Stelle Vivasvant, die aufgehende Sonne, steht, so kommen wir — alles zusammengefaßt — doch zu dem Eindruck: Die Sonne wird zwar schon früh als Aditi-Sohn, als ein Âditya, aufgefaßt, aber doch erweist sich diese Auffassung als eine nicht ursprüngliche, eine erst gewordene, mit der Zeit immer mehr erstarkende. Es ist — sehr charakteristisch — der achte Platz, der später hinzugekommene, welchen die Sonne anfänglich einnimmt [2]. Die späteren, ganz verschobenen Verhältnisse kommen nicht in Betracht.

Wenn aber nicht die Sonne, wer war dann der siebente Âditya?

---

[1] RV 8, 35, 13—15; dazu vgl. auch RV 7, 60, 1 ff.; 7, 63, 1.

[2] Für den achten Platz der Sonne zeugt der Rigveda sehr deutlich, dann das Çatapatha-Brâhmaṇa, die Liste des Tâittirîya-Brâhmaṇa und endlich Sâyaṇa.

Es scheint, so wie die Verhältnisse vor uns liegen, nur Indra einen ernstlichen Anspruch auf diesen Platz zu haben. In einem Liede des Rigveda (Vâl. 4, 7) wird er ganz direkt als der vierte Âditya angerufen [1]. An einer anderen Stelle (RV 7, 85, 4) wird er mit Varuṇa zusammen angerufen: „Wer euch beide, o Âditya, verehrend herbeischafft“ usw. Und in vielen eindrucksvollen Liedern erscheinen Indra und Varuṇa als ein eng verbundenes Götterpaar, gemeinsam gefeiert, gemeinsam um Hilfe angefleht, der heiligste und der stärkste Gott. Betrachten wir endlich noch einmal die Liste der acht Âdityas, wie sie uns in der Tâittirîya-Schule und bei Sâyaṇa erhalten ist: Mitra, Varuṇá, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Dhâtar, Indra, Vivasvant. Für Daksha steht, wie wir schon sahen, an sechster Stelle Dhâtar „der Schöpfer“; der Sonnengott Vivasvant nimmt, sehr passend, die achte Stelle ein. An der siebenten Stelle aber finden wir Indra! So war also doch wohl Indra der siebente Âditya!?

Doch — wir können uns das nicht verhehlen — es paßt seinem ganzen Wesen nach wohl kein einziger Gott des Rigveda so schlecht in den Kreis der Âdityas, wie gerade Indra. Zwar ein starker und mächtiger Gott, das ist er, als der stärkste und mächtigste wird er gepriesen, so stark, daß Himmel und Erde sich vor ihm verneigen, daß die Götter alle gegen ihn nicht aufkommen können, daß sie abdanken wie Greise und Indra auf den Herrscherthron sich setzen lassen [2]. So schildern ihn die Sänger des Volkes, dessen Lieblingsgott er geworden. Aber Indra ist auch zugleich die sinnlich-derbste Göttergestalt des ganzen Rigveda. Er ist der große Trinker, der fort und fort mit Behagen die vollen Somakufen sich in den Bauch gießt und im Rausche dann die Dämonen erschlägt. Betrunken taumelt er hin und her, will in frivolem Scherz, in Trinkerübermut, die Erde zerschmettern, sie hierher oder dorthin setzen, bis er endlich nach Hause geht, um seinen Rausch auszuschlafen. Fünfzehn bis zwanzig Ochsen läßt er sich braten, ißt das Fett und füllt sich

---

[1] túrîyâditya (Vokativ) „o du vierter Âditya!“

[2] Vgl. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 60ff.

den ganzen Bauch. Mit seiner Frau führt er mehr als anzügliche — sagen wir, recht unanständige — Unterhaltungen, ist zwar ein guter Kerl, aber gewiß kein Tugendmuster. Was soll dieser mythenreiche Gott, von dessen Taten und Abenteuern die Sänger in unzähligen Variationen berichten, was soll dieser ungeschlachte, trink- und eßlustige Riese im Kreise der hohen, heiligen Âdityas, der mythenlosen Götter, deren Wesenskern ganz ethischer Natur ist? Daß er nicht zu ihnen paßt, muß jedermann sehen. Ein heiliger Gott, der sich zürnend und segnend im Gewitter offenbart, der ließe sich wohl als Bruder der Âdityas denken, — aber dieser sinnlich derbe Gewitterriese Indra — nimmermehr!

Und wenn wir uns nun die Stellen des Rigveda, in denen Indra als Âditya bezeichnet wird, etwas näher ansehen, dann zeigen sich bemerkenswerte Umstände. Das einzige Lied, in welchem Indra sicher als ein Âditya angerufen wird, ist eines der elf Vâlakhilya-Lieder, welche schon in ihrem Namen sich bestimmt als ein späterer Einschub kundgeben, dies durch ihre Stellung unter den anderen Liedern auch äußerlich erkennen lassen und darum von Aufrecht in seiner Rigveda-Ausgabe ganz richtig den 10 Büchern des Rigveda nur als ein Anhang beigegeben sind. Es versteht sich, daß eines dieser Lieder nicht die gleiche alte Autorität für sich in Anspruch nehmen kann, wie der eigentliche, ältere Bestand der großen Sammlung. Wir haben es also hier aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer Äußerung aus etwas späterer Zeit zu tun. Das andere Lied aber, in welchem Indra mit Varuṇa zusammen als Âditya angerufen wird, bereitet eine Überraschung ganz besonderer Art. Wir finden nämlich, daß die Dualform „o ihr beiden Âdityas" (âdityâ) nur im Pada-Texte steht, einer gelehrten Bearbeitung des Rigveda aus ziemlich früher Zeit, welche jedes Wort aus dem Kontext losgelöst selbständig aufführt. In dem eigentlichen Texte des Liedes — der sog. Saṃhitâ — steht hier aber nicht der Dual-, sondern der Singularvokativ „o du Âditya", was augenscheinlich auf Varuṇa geht[1].

[1] RV 7, 85, 4 sá sukrátur ṛtacíd astu hótâ yá âditya çávasâ vâṃ námasvân, âvavártad ávase vâṃ havíshmân ásad ít sá suvitáya práyasvân (Padap. âdityâ) „der Priester soll ein weiser, ein Kenner der heiligen Ordnung

Der Dichter des Liedes hat also ganz und gar nicht den Indra als einen Âditya angesehen, im Gegenteil, — obzwar er beide Götter anruft, redet er doch genau unterscheidend nur den einen von ihnen „o Âditya“ an, nur den Varuṇa. Erst spätere gelehrte Bearbeiter haben den Dual als hier passend angenommen, den eigentlichen Text aber pietätvoll nicht zu ändern gewagt. Die Stelle beweist also genau das Gegenteil von dem, was sie zuerst zu beweisen schien. Für den Sänger dieses Liedes war Indra sicher kein Âditya! Damit aber ist gesagt, daß er im Rigveda, abgesehen von jenem später angefügten Liede, überhaupt nicht als Âditya gilt.

Das zeugt von gesundem Urteil der Rigvedadichter, — denn Indra paßt wirklich nicht unter die Âdityas. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß er später so bezeichnet wird und daß er in den mehrfach angeführten Listen der Âdityas als der siebente dieses Kreises auftritt. Er hat diese Stellung erreicht, gewissermaßen ertrotzt durch seine gewaltige Kraft, mit welcher sich zu verbinden selbst den hohen Âdityas ratsam scheinen mochte. Sie gebührte ihm aber doch eigentlich nicht, sie gehörte ihm nicht von Anfang, nicht seit alters! Wem aber gehörte sie denn? Wer stand ursprünglich an diesem Platze?

Wenn der große Gewittergott Indra nachmals an dieser Stelle steht, als ein unzweifelhaft späterer Eindringling — dann liegt es nahe, die Frage aufzuwerfen: Könnte dieser Gott nicht einen älteren Gott des gleichen Gebietes aus seiner Stellung verdrängt haben, — einen Gewittergott, der aber nach seinem ganzen Wesen besser dazu paßte, ein Glied dieses Kreises zu bilden? und was war das für ein Gott?

Wir brauchen nicht lange nach ihm zu suchen. Die Antwort, die Lösung des Rätsels, drängt sich alsbald jedem Kundigen auf die Lippen: Das ist Parjanya, — es könnte, es kann sich nur um Parjanya handeln!

---

sein, welcher mit Recht, o du Âditya, euch beide verehrend zur Hilfeleistung herbeischafft, euch beide, mit Opfergaben versehen; er soll zum Glück mit Labungen gesegnet sein“.

Sehen wir zu, ob der Gott für die Rolle paßt, die wir ihm zumuten.

Parjanya ist ein mythenloser Gott, der in Gewitter und Regen sich offenbart. Er tritt im Rigveda hinter anderen Göttern stark zurück, — nur drei Lieder sind an ihn gerichtet —, dennoch hat man schon lange in ihm gerade einen uralt arischen Gott vermutet, auf Grund merkwürdiger Anklänge im Litauisch-Lettischen, Slavischen und Germanischen, auf Grund sprachlicher und sachlicher Übereinstimmungen, deren Bedeutung wir später zu prüfen haben werden. Hier geht uns diese Frage noch nicht an. Wir müssen zunächst auf Grund des indischen Materials ein Bild von dem indischen Gotte zu gewinnen suchen.

Dies Material ist nicht groß und daher leicht zu überschauen. Von den drei Rigvedahymnen, die dem Parjanya speziell gewidmet sind, ist die eine (7, 102) ganz kurz. Sie feiert ihn als den freigebigen, gnädigen, reichlich spendenden Sohn des Himmels (Dyâus), der den Pflanzen, Rindern und Rossen, wie auch den Weibern der Menschen Fruchtbarkeit schenkt und gebeten wird, ununterbrochen dauernde Labung zu spenden. Ein anderes Lied (7, 101) ist vielfach dunkel gehalten, trägt aber doch einige wichtige Züge zum Bilde des Gottes bei, die wir später berühren wollen. Das dritte endlich (5, 83) ist eine herrliche Dichtung, die zu den schönsten Liedern des Rigveda zählt. Hier entrollt sich uns ein großes Bild des Parjanya, das alle wichtigen, charakteristischen Züge enthält. Diesem Liede des Sängers Atri gebührt daher der erste Platz in unserer Betrachtung. Es lautet, wie folgt, in deutscher Übersetzung[1]:

1. Begrüße den Mächtigen mit diesen Liedern, preise Parjanya, rufe ihn her in Demut! Laut brüllend läßt der Stier die Tropfen rinnen und legt seinen Samen als Leibesfrucht in die Pflanzen.

2. Die Bäume zerschmettert er und tötet die bösen Dämonen, es bebt die ganze Welt vor seiner großen Waffe; vor dem Ge-

[1] Ich gebe das Lied prosaisch wieder, weil das Sachliche dabei doch vollständiger und treuer zur Geltung kommt als bei einer metrischen Übersetzung, — und das ist uns hier die Hauptsache.

waltigen flüchtet selbst der schuldlose Mensch, wenn Parjanya donnernd die Übeltäter zu Boden schlägt.

3. Wie ein Rosselenker, der mit der Peitsche seine Rosse trifft, so scheucht Parjanya seine Regenboten auf; es erhebt sich wie eines Löwen Gebrüll aus der Ferne, wenn Parjanya sein Regengewölk sammelt.

4. Die Winde wehn, die Blitze schießen dahin, die Kräuter erheben sich, es schwillt der Himmel; jedwedem Wesen wird ein Labetrunk zuteil, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde erquickt.

5. Unter dessen Gebot die Erde sich beugt, unter dessen Gebot sich alles regt, was Hufe hat; unter dessen Gebot alle bunten Kräuter stehen, du, o Parjanya, sollst uns mächtigen Schutz verleihen.

6. Spendet uns Regen, ihr Maruts, vom Himmel her, laßt schwellen die Ströme des starken Rosses! Komm herbei mit diesem Donner in unsere Nähe, die Wasser strömen lassend, unser Herr und Vater!

7. Brülle, donnere, befruchte du, fahre umher mit deinem Wagen, der von Wasser überströmt; den geöffneten Schlauch schlepp dahin, nach unten gekehrt, Tal und Hügel sollen gleich gemacht werden.

8. Heb auf die große Kufe und gieß sie aus, es sollen die Bäche entfesselt vorwärts strömen; benetze mit fruchtbarem Naß Erde und Himmel, eine gute Tränke soll es sein für unsere Kühe.

9. Wenn du, o Parjanya, brüllend und donnernd die Übeltäter zu Boden schlägst, dann jauchzt alles lustig auf zu dir, was irgend hier auf Erden lebt.

10. Du ließest regnen den Regen, nun halt ein! Du ließest ihn gehen über die dürren Fluren; du erzeugtest die Kräuter (uns) zur Speise und hast den Menschen erfüllet ihr Gebet.

* * *

Das ist gewiß ein gewaltiges Lied, — aus uralter Zeit ein Gegenstück zu jener erhabenen Ode Klopstocks, bei deren Er-

wähnung die Seelen Werthers und Lottens zuerst sich verständnisvoll berühren. Hier liegt nicht nur eine kraftvoll-schöne, hochpoetische Schilderung der gewaltigen Gewittererscheinungen vor, den eigentlichen Inhalt des Liedes bildet vielmehr die Offenbarung eines großen und heiligen Gottes in Gewitter und Regen. Den erhabenen Eindruck, den das Lied auf uns macht, vermag auch das naiv-kraftvolle, echtvedische Bild des brüllenden Stieres, der mit seinem Samen die Erde erquickt, die Pflanzen befruchtet, in keiner Weise zu stören oder zu beeinträchtigen. Daß es nur ein Bild ist, und daß hier von theriomorphischer Auffassung des Gottes, von einer theriomorphischen Grundlage seines Wesens nicht wohl geredet werden kann, scheint mir aus dem Ganzen der Schilderung deutlich genug hervorzugehen. Man könnte sonst auch von Theriomorphismus im Christentum reden, wenn Jesus Christus als „das Lamm" geschildert und angebetet oder wenn der Heilige Geist als Taube gedacht und dargestellt wird. Das Bild des zeugungskräftigen Stieres liegt bei starken männlichen Göttern dem viehzüchtenden vedischen Inder so nah wie das der Kuh bei jeder gabenspendenden Göttin, und es sind für ihn edle, erhabene Bilder. Auch mit einem starken Roß wird Parjanya verglichen und sein Donnern mit dem Gebrüll eines Löwen. Im übrigen ist der Gott hier deutlich genug auf seinem Wagen dahinfahrend geschildert, einen geöffneten Schlauch mit Wasser hinter sich her schleppend, eine Kufe mit Wasser umstürzend und ausleerend. Ein erhabener Gott, unter dessen Gebot sich die Erde beugt, unter dessen Gebot sich alles regt, was Hufe hat, unter dessen Gebot die Pflanzenwelt steht. Wichtig und bedeutsam ist vor allem der mehrmals wiederkehrende Zug, daß der Gott im Gewittergraus mit seiner gewaltigen Waffe die Bösen, die Übeltäter schlägt und tötet (hanti dushkṛitaḥ). Nicht nur böse Dämonen, sondern die Übeltäter unter den Menschen. Das geht aus dem Gegensatz deutlich hervor — auch der Schuldlose flüchtet vor ihm, wenn er im Gewitter daherbraust. Wer ist auch ganz schuldlos? Wir wissen es ja schon, daß der vedische Inder sich dessen wohl bewußt ist, Tag um Tag das Gebot des heiligen Gottes nach Menschenart

zu verletzen. Im Gewitter offenbart sich der zürnende Gott und es ist nur menschlich, hier wie überall, daß jeden Furcht ergreift angesichts solcher Offenbarung. Es fürchtet sich die ganze Welt (oder jedes Wesen)[1] vor des Gottes großer Waffe. Er schlägt und tötet aber nur die Bösen, die Übeltäter; und ob solcher gerechter Rache- und Straftat jauchzt ihm alles zu, was auf Erden ist, — jauchzt ihm zu, denn in solchem Tun offenbart sich der gerechte Hüter einer heiligen sittlichen Ordnung. Das ist der große ethische Zug im Bilde dieses Gottes, der nichts Kleines und Niedriges, nichts Rohes und Sinnliches an sich hat — ganz und gar nur ein großer, erhabener Gott. Und er zürnt und straft ja nicht nur, er segnet ja auch im Gewitter. Er tränkt die dürren Fluren, tränkt Himmel und Erde, gibt auch den Kühen eine gute Tränke, gibt jedem Wesen einen Labetrunk, befruchtet die Erde und die Pflanzen, macht auch Vieh und Menschen fruchtbar, wie wir aus dem erstangeführten Liede sahen. Er gibt den Menschen ihre Speise, indem er die Pflanzen wachsen läßt, und erfüllt so die frommen Gebete. Man fleht ihn an um seinen Schutz, ruft ihn herbei in Demut, begrüßt ihn mit Liedern und singt seinen Preis.

Doch wir haben des wichtigsten Zuges in diesem Bilde noch nicht Erwähnung getan. Er findet sich im sechsten Verse: „Komm herbei mit diesem Donner in unsere Nähe, die Wasser strömen lassend, unser Herr und Vater!" oder „der Herr, unser Vater". Diese Bezeichnung, Herr und Vater zugleich, Herr und unser Vater — ásuraḥ pitâ naḥ — der Asura, der zugleich der Vater ist, unser Vater — erhält außer dem alten Himmelsgotte Dyâus nur Varuṇa einmal; und hier Parjanya[2]! Das ist so bedeutsam, wie nur irgend möglich, das vollendet den Eindruck, dem wir ohnehin uns schon kaum verschließen konnten: Hier handelt es sich nicht um die Schilderung eines Gottes zweiten oder dritten Ranges, wie man Parjanya gewöhnlich zu fassen pflegt, — auch nicht eines Gottes, der in seinem Wesens-

[1] viçvam bhúvanam im Text kann das eine wie das andere bedeuten.
[2] Vgl. oben S. 319, Anm.

kern mit Indra verwandt wäre, obzwar sie beide im Gewitter walten, — Parjanya ist nicht ein Gewitterriese wie Indra, — hier haben wir nichts anderes vor uns, als die Schilderung des großen, heiligen Himmelsgottes, wie er zürnend und segnend im Gewitter sich offenbart. Es ist derselbe Gott, den man ursprünglich Dyâus oder Dyâus pitar, Dyâus asura, den man dann hauptsächlich Varuṇa nannte, aber auch noch mit anderen Namen, wie wir schon gesehen haben. Hier nennt man ihn Parjanya, was vielleicht den Regner bedeutet [1]. Man nennt ihn so in dieser besonderen Form seiner Offenbarung, man denkt gar nicht daran, sein Bild sonst noch persönlicher, individuell zu gestalten, irgendwelche Mythen und Märlein von ihm zu erzählen. Es geht alles an ihm auf in dem Bilde des himmlischen Gottes, der sich im Gewitter offenbart. Wer fühlt und sieht nicht, daß hier eine Bildung ganz ähnlicher, ganz entsprechender Art vorliegt, wie sie uns in dem „greinenden" Himmelvater bekannt ist, von dem das deutsche Landvolk noch heute beim Gewitter redet.

Und in der Tat, so wenig Parjanya in seinem Wesen bisher auch erfaßt ist, es konnte doch nicht fehlen, daß hier und da eine tiefere Erkenntnis aufblitzte.

Eine solche liegt vor, wenn Hillebrandt in dem oben besprochenen Vers 6 unseres Liedes den alten Asura — den „Herrn" des Himmels — erkennt, als dessen Fortsetzung er ganz mit Recht den Varuṇa betrachtet, und wenn er dazu ganz kurz in Klammern bemerkt: Parjanya mit ihm identisch [2]! Das ist er in der Tat, ursprünglich identisch mit jenem Asura wie mit Varuṇa, die von Hause aus eins sind. Identisch ebenso mit Dyâus, der ja der alte Asura und Vater ist, obwohl er (Parjanya) an anderer Stelle der freigebige Sohn des Dyâus genannt wird (RV 7, 102, 1). Diese Wendung kann uns nicht stören, da oft die Hypostase eines Gottes später als dessen Sohn gefaßt wird, — so sind ja auch die Âdityas Söhne des Dyâus, und es gelten ja alle Götter als Söhne des Dyâus. Mit Recht bemerkt Macdonell, daß „Parjanya is used to explain

[1] Vgl. unten S. 422. 423, Anm.
[2] Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 156.

dyâus" VS 12, 6 [1]; daß als Parjanyas Weib die Erde genannt wird und daß er als Gatte der Erde, wie in seiner Auffassung als Stier, in seiner Beziehung zu Donner, Blitz und Regen, sich dem Charakter des Dyâus nähere, dessen Sohn er einmal genannt werde [2]. Auch der Himmel, auch Dyâus donnert und regnet; vom donnernden Dyâus, vom Regen des Dyâus ist auch im Rigveda die Rede (vgl. 10, 45, 4; 2, 27, 15 u. a.).

Besonders wichtig aber ist es, daß die Erde als Gattin des Parjanya erscheint [3]. Sehr natürlich, wenn wir uns der Darstellung des Liedes erinnern, wie Parjanya die Erde mit seinem Samen befruchtet. Sonst aber sind Himmel und Erde Mann und Weib, Vater und Mutter — eine zweifellos uralte Vorstellung. Beide Auffassungen aber widersprechen sich keineswegs, es bestätigt sich nur die Annahme, daß eben Parjanya im Grunde nichts ist als der Himmelsgott, sofern sich derselbe im Gewitter und Regen offenbart.

Aus dem dritten, einigermaßen dunkel gehaltenen Liede an Parjanya (RV 7, 101), welches eingehend zu behandeln uns zu weit führen könnte, auch nicht hinreichenden Gewinn verspricht, wollen wir wenigstens einige wichtigere Züge für das Bild des Gottes herausheben. Da erscheint Parjanya als der Gott, der über die ganze Welt gebietet (V. 2), als Vater (V. 3), als Selbstherrscher (V. 5), als Schutzverleiher und Lichtverleiher (V. 2). Es heißt, daß in ihm alle Wesen (oder Welten) ruhen, — in ihm auch die drei Himmel (V. 4) — ähnlich wie in jenem berühmten Liede desselben Sängers Vasishṭha an Varuṇa (RV 7, 87, 5) von diesem gesagt wird, daß in ihm die drei Himmel und die drei Erden ruhen. Endlich finden wir da noch die Wendung: „In ihm ist

[1] VS 12, 6 enthält den bekannten Vers akrandad agni stanayann iva dyâuḥ etc. Dazu heißt es im Kommentar u. a.: krandati visphûrjati; kîdṛiçaḥ? dyâur iva stanayan dyoçabdenâtra parjanya uktaḥ; dyâur megha iva stanayan garjayan çabdaṃ kurvâṇaḥ usw. Der Kommentator sagt also in der Tat ausdrücklich, daß hier mit dem Worte Dyâus der Gott Parjanya gemeint sei.

[2] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 83. 84.

[3] Vgl. Atharvaveda 12, 1, 42, wo bhûmi (die Erde) parjányapatnî genannt wird; vgl. auch Macdonell a. a. O., S. 84.

der Odem (oder die Seele, âtmâ) dessen, was sich bewegt und was feststeht", — eine Wendung, auf die ich nicht zu viel Gewicht legen will, denn auch die Sonne (Sûrya) wird einmal „die Seele dessen, was sich bewegt und was feststeht", genannt [1]. Parjanyas Stimme, die helle, gewaltige, die ein anderes Lied erwähnt [2], ist natürlich der Donner.

Alles in allem dürfte das Bild des Parjanya, wie wir es hier gewonnen haben, ganz wohl dazu angetan sein, es als möglich erscheinen zu lassen, daß dieser Gott einst dem Kreise der Âdityas angehörte und nur durch das ungeheuere Anwachsen der Gestalt des Indra, eines so ganz andersartigen Gewittergottes, in den Schatten gestellt, fast bedeutungslos gemacht und verdrängt wurde. Parjanya, der mit Varuṇa und Dyâus sich berührende hehre Gott, „unser Herr und Vater", der in Gewitter und Regen zürnend und segnend sich offenbart, der im Donner redet; der mythenlose Gott, an dessen Bilde kein Makel, kein sinnlich-gerichteter oder gar niedriger Zug stört; der erhabene Gott, der die Übeltäter zu Boden schlägt und selbst den Schuldlosen zittern macht bei der gewaltigen Offenbarung seines Zornes — dieser Gott paßte wohl in den hohen Rat der obersten Götter, die Varuṇa umgeben und im Grunde nur Ausstrahlungen seines Wesens, persongewordene Seiten seiner Göttlichkeit sind, — während Indra bei all seiner Macht und Stärke diesem Kreise doch ewig im Innersten fremd bleiben mußte. Indra ließ Parjanyas Herrlichkeit erbleichen, verscheuchte ihn von dem ihm gebührenden Platze, ohne doch jemals fähig zu werden, ihn in seinem Wesen ethisch-ebenbürtig zu ersetzen. Bancos Stuhl blieb leer, doch dem Macbeth-Indra drohte noch lange kein tragisches Los. Er stürzte auch noch den König Varuṇa von seinem Throne und wurde der Götterkönig im mittelalterlichen Himmel der Inder.

Daß Parjanya in den Kreis der Âdityas wirklich seinem Wesen nach von Hause aus hinein gehörte und hinein paßte, wird uns noch deutlicher werden, wenn wir uns daran erinnern, wie Varuṇa

---

[1] RV 1, 115, 1. [2] RV 5, 63, 6.

allein und mit Mitra verbunden sich in ganz analoger Weise in der Eigenschaft eines Gewitter- und Regengottes offenbart. Dieser Zug ist in Varuṇas Wesen bekanntlich sogar sehr stark ausgeprägt. Das bezeugt der Rigveda wie auch der Atharvaveda. Darum wird er auch im Naighaṇṭuka, diesem uralten Produkt brahmanischer Theologie, zu den Göttern der Atmosphäre wie der himmlischen Lichtwelt zugleich gezählt und gilt, wie Mitra, auch in den Brâhmaṇas als Regengott[1]. Das ist wohl auch der Hauptgrund, weswegen Varuṇa später ganz zum Wassergotte wird.

Varuṇa kleidet sich in die Wolkenwasser, hat sein goldenes Haus in den Wassern. Varuṇa und Mitra werden besonders oft als Spender des Regens gefaßt und um Regen gebeten. Der Atharvaveda nennt Varuṇa den Oberherrn der Wasser, Varuṇa und Mitra die Oberherren des Regens (AV 5, 24, 4. 5). Von Varuṇa heißt es im Rigveda, daß er die Wolkentonne umstürzt und sie in beide Welten, Himmel und Erde, und in den Luftraum strömen läßt. Er, der König der ganzen Welt, netzt das Erdreich, tränkt Erde und Himmel. Dann hüllen sich die Berge in Gewölk und es werden schwach die starken Helden (RV 5, 85, 3. 4).

Es fällt in die Augen, wie gerade der Zug des Umstürzens der Wolkentonne bei Varuṇa an Parjanya mit seiner umgestürzten Kufe, seinem nach unten gekehrten, geöffneten Schlauch erinnert. Auch er flößte bei solchem Tun gewaltige Ehrfurcht ein. Das Bild der beiden Götter ist hier zum Verwechseln ähnlich, — kein Wunder, denn Varuṇa ist der Himmelsgott, der hier im Regen sich offenbart. Parjanya aber ist überhaupt nichts anderes, als der Herr und Vater da droben, wenn er in Gewitter und Regen seine Macht offenbart.

Sehr merkwürdig tritt uns das Verhältnis Parjanyas zu Mitra und Varuṇa in einem Liede entgegen, das den beiden großen Âdityas speziell als Gewitter- und Regengöttern gewidmet ist, oder richtiger, in welchem sie sich nach dieser Seite offenbarend geschildert werden. Sehr merkwürdig tritt in demselben Liede auch

[1] Vgl. Macdonell a. a. O., S. 25; Hillebrandt a. a. O., S. 67, Anm.

mehrmals noch „des Herren Wundermacht“ (asurasya mâyâ) hervor, wie etwas über ihnen allen Stehendes oder in ihnen allen Wirkendes, die Wundermacht des Himmelsherrn, in dessen Wesen sie alle ihre Wurzeln haben, aus dem all diese Götter hervorgewachsen, von dem sie abgezweigt sind. Auch Mitra und Varuṇa werden hier als gewaltige Stiere bezeichnet, wie vorhin Parjanya, zugleich aber als des Himmels Herren und die Herrscher der Welt. Auch von ihrer Wundermacht am Himmel ist die Rede (mâyâ divi çritâ), die mit des Herren Wundermacht in eins verfließt und sich von ihr nicht scheiden läßt, wie auch Parjanya mit seinem Tun im Wesen und Wirken der beiden Âdityas hier ununterscheidbar aufgeht und fast mit ihnen in eins verfließt. Es ist das Lied Rigveda 5, 63, aus dem ich noch einiges herausheben will.

Der heiligen Ordnung Hüter beide besteigt ihr den Wagen — so beginnt das Lied, an Parjanya erinnernd, der auch im Gewitter als Wagenfahrer erscheint — feste Satzungen habt ihr am höchsten Himmel! Wem ihr günstig seid, dem schwillt der Regen süß vom Himmel her. Als Herrscher herrscht ihr beide über diese Welt, — wir bitten euch um Regen als Geschenk, um Unsterblichkeit, — durch Erd' und Himmel wandeln die Donnerer [1]. Herrscher beide, gewaltige Stiere, des Himmels Herren, — durch leuchtende Wolken beginnt ihr den Donner, und lasset den Himmel regnen durch des Herren Wundermacht. Eure Wundermacht, o Mitra und Varuṇa, ruht im Himmel, — da wandelt die Sonne, das Gestirn, ein strahlend Gerät, — die hüllt ihr in Gewölk, in Regen ein; am Himmel, o Parjanya, regen sich die süßen Tropfen [2]. — Seine Stimme, o Mitra und Varuṇa, die erquickende, helle, mächtige, läßt Parjanya erschallen, — es hüllen sich die Maruts in Wolken durch Wunderkraft, — lasset den roten Himmel regnen, ihr beide! Nach fester Satzung schirmt ihr klugen, Mitra-Varuṇa, die Gebote durch des Herren

---

[1] tanyávaḥ „Donnerer“ im Plural geht wohl auf Mitra, Varuṇa und Parjanya zusammen.

[2] Man beachte, wie hier insbesondere Mitra-Varuṇa und Parjanya, gemeinsam angerufen, ineinander verschwimmen.

Wundermacht; durch heilige Ordnung herrscht ihr über die ganze Welt und setzt die Sonne an den Himmel, den strahlenden Wagen.

Varuṇa und Mitra, im Gewitter und Regen sich offenbarend, erinnern durchaus an Parjanya, mit dem sie hier verbunden erscheinen, während der gewitternde Indra von ihnen wie von Parjanya sich aufs deutlichste, fundamental unterscheidet. Parjanya ist als Bruder dieser Âdityas am Platz, — Indra nie und nimmer [1].

Ich halte nach alledem die Vermutung, Parjanya sei in vorvedischer Zeit der siebente Âditya gewesen, für vollberechtigt. Es wird diese Ansicht weiterhin durch die Vergleichung verwandter Gestalten bei anderen arischen Völkern noch eine wesentliche Stütze erhalten, was ich hier jedoch nur andeuten, nicht ausführen kann. Über den Namen Parjanyas sei hier nur kurz bemerkt, daß derselbe im Veda auch als Appellativum lebendig ist, und zwar in der Bedeutung „Regenwolke". Wahrscheinlich bedeutet das Wort eigentlich „füllend, reichlich spendend", dann „regnend" und wäre der Gott als „der Regner" oder eigentlich der reichlich Spendende, Anfüllende" bezeichnet [2]. Die Durchsichtigkeit des

---

[1] Darauf, daß in späterer Zeit — im Harivaṃça, einem Nachtrag zum Mahâbhârata — Parjanya unter den 12 Âdityas genannt wird, lege ich natürlich kein Gewicht, will es nur auch erwähnt haben (Hariv. 594. 11549. 12456. 12498. 12912. 13143, vgl. PW), noch weniger darauf, daß er im Vâyupurâṇa als ein Prajâpati erscheint (vgl. PW s. v. Parjanya). Im Harivaṃça wird Parjanya auch einmal mit Indra identifiziert, was leicht begreiflich ist, aber für uns nichts bedeutet (Hariv. 3804; vgl. PW; Macdonell a. a. O., S. 85).

[2] Ich halte bezüglich der Etymologie von Parjanya Graßmanns Ansicht für die wahrscheinlichste. Er leitet das Wort von der Wurzel parc „füllen, sättigen, reichlich beschenken" ab (vgl. Graßmanns Wörterbuch zum Rigveda). Der Regengott wäre, wie die Regenwolke, bezeichnet als „der füllende, sättigende, reichlich gebende". Es wäre zuerst ein Wort parcana gebildet, davon abgeleitet parcanya und daraus durch Erweichung des c zu j parjanya. Die Annahme der Erweichung von c zu j hat viel Widerspruch erfahren oder wird vielmehr von den meisten Sprachvergleichern recht obenhin ohne weiteres als unmöglich abgefertigt. Sie läßt sich aber sehr wohl aufrecht halten. Man hat neuerdings

Namens, das Weiterleben desselben als Appellativum hätte Parjanya mit mehreren Âdityas gemein, — freilich auch noch mit manchen anderen vedischen Göttern.

---

manche prakritisierende Formen im Rigveda nachgewiesen und in parjanya ist vielleicht die im Prakrit wohlbekannte Erweichung von c zu j zu erkennen. Auf jeden Fall kommen ganz entsprechende Erweichungen vor. Es ist ein unzweifelhaftes Faktum, daß im Rigveda neben der Form tuc „Nachkommenschaft, Kinder" sich auch eine gleichbedeutende Form tuj vorfindet, in welcher das c zu j erweicht ist. Eine wichtige Rolle aber könnte hier, wie so oft bei Namen und namentlich bei Götternamen, die Volksetymologie gespielt haben. Parjanya erscheint in hervorragendem Maße als der zeugerische Gott, durch dessen Samen die Pflanzen wachsen, der auch die Tiere fruchtbar macht, und auch die Regenwolke wirkt zeugend. So könnte leicht durch Volksetymologie die gebräuchlichste Wurzel für „zeugen", jan, in das Wort hineingedeutet sein und unter diesem Einfluß aus parcanya ein parjanya sich entwickelt haben. Wenn man bei der ersten Silbe par vielleicht auch noch an die Wurzel par „füllen" dachte, dann hätte Parjanya in seinem Namen die wichtigen Begriffe des Füllens und des Zeugens vereint, — natürlich nur durch die Volksetymologie, der aber solche Ideengänge sehr geläufig sind. — Unter dieser Voraussetzung läßt sich gegen die Identifizierung des Namens Parjanya mit Perkunas-Pehrkons-Fjörgynn nichts einwenden, welche Götter ihrem Wesen nach mit Parjanya unzweifelhaft identisch sind, da sie ebenso wie er nichts sind als der große Himmelsgott in der Eigenschaft des Gewitternden, resp. übereinstimmende Hypostasen dieses großen Gottes.

DIE SIEBENZAHL DER ÂDITYAS UND AMESHA ÇPEÑTAS.

WOHER nun aber die Siebenzahl der Âdityas und der Amesha çpeñtas? woher die Siebenzahl jener obersten Götter der indopersischen Einheitsperiode, welche wir als Vorgänger beider Götterkreise vermuten mußten? Im Wesen dieser Götter liegt nichts, was gerade diese Zahl notwendig machte. Man könnte sich aus dem Kreise der Âdityas z. B. den Aṃça wegdenken, ohne daß darum an der Bedeutung dieser Göttergruppe irgend etwas geändert wäre. Ohne Schaden konnte auch, wie wir sahen, ein Platz von den sieben längere Zeit unbesetzt bleiben. Ebenso aber hätte auch Dyâus pitar „der Himmelvater" oder Asura „der Herr" oder etwa ein Dhâtar „der Schöpfer" (neben Daksha), ein Tvashṭar „der Bildner" u. dgl. m. hinzugefügt werden können, — oder auch noch weitere Parallelgestalten, persongewordene Seiten des großen guten schöpferischen Gottes. Ebenso könnte auch die Zahl der den Ahura umgebenden abstrakten Genien ohne Schaden um eine oder die andere erweitert oder verringert werden. Es liegt auf der Hand, daß in beiden Fällen die Siebenzahl nicht essentiell gefordert ist, nicht einer inneren Notwendigkeit entspringt. Sie muß also andere Gründe haben, muß aus anderen Wurzeln erwachsen, von außen als etwas Neues, ein formendes und gestaltendes Prinzip, hinzugekommen sein.

Wir brauchen nicht weit zu suchen, die Aufklärung bietet sich von selbst dar. In Indien wie in Persien, seit der ältesten Zeit, schon im Veda und Avesta, ist die Sieben eine heilige Zahl, eine Zahl von mystischer, magischer Bedeutung. Sie spielt im Veda

eine große Rolle, und mit Recht wird von Bergaigne wie von Baron Andrian die vielfach geäußerte Meinung bekämpft, daß die Sieben hier nur der Ausdruck für eine unbestimmte Vielheit sei [1]. Das ist sie hier so wenig wie anderswo, vielmehr eine heilige, mystische Zahl, der eine besondere Bedeutung innewohnt und die deswegen in alle möglichen Verhältnisse hinein getragen, hineingedacht wird, namentlich in die himmlischen, göttlichen, die der deutlichen Wahrnehmung entrückten Sphären. Der Sonnengott fährt mit sieben Rossen, Bṛihaspati mit sieben Kühen, sieben Schwestern hat Varuṇa, sieben Strahlen hat Agni, sieben Junge haben seine Rosse, sieben Teile (eig. Köpfe) hat das Gebet, das Andachtslied, sieben Fäden hat das Opfer (als Gewebe gedacht), sieben Ṛishis oder heilige Sänger hatte die Vorzeit, sieben Ströme hat das Luftmeer, bei sieben Menschenstämmen wird Agni verehrt, sieben Münder hat Bṛihaspati, sieben Dämonen tötet Indra, sieben Burgen zerstört er, den auf sieben Bergen lagernden Vṛitra durchbohrt er, sieben Ströme nährten den Agni, sieben Priester salbten ihn, sieben Ströme rinnen dem Soma, sieben Schwestern rauschen ihm zu, dreimal sieben Kühe lassen ihm am hohen Himmel den wahren Mischtrank strömen, sieben Stätten der Erde durchschreitet Vishṇu usw. usw. Wir hören von einem Meer, das sieben Böden hat. In einem recht mystisch gehaltenen Liede (1, 164) ist die Rede von einem Roß, das sieben Namen hat, von einem Wagen mit sieben Rädern, den sieben Rosse ziehen; sieben Insassen trägt er; sieben Schwestern jauchzen ihm zu, dort wo die sieben Namen der Kühe verborgen sind usw. Varuṇa selbst verkündet dem Sänger Vasishṭha mystische Weisheit mit den Worten: „Dreimal sieben Namen trägt die Kuh!“ (RV 7, 87, 4). — Noch manches derart ließe sich mitteilen. Doch das Angeführte genügt, um zu zeigen, welche Rolle die Siebenzahl im Veda spielt. Sie ist hier nicht die einzige mystische Zahl, aber doch die vornehmlichste. Innerhalb dieses von der Siebenzahl beherrschten Gedankenkreises wird es uns gewiß

[1] Vgl. Bergaigne, Religion Védique, II, 127. 156; F. v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI, Jahrg. 1901), S. 267.

nicht wundern, wenn auch die Zahl der höchsten, heiligsten Götter, der Âdityas, auf sieben angegeben wird.

Auch im Avesta und in der an ihn sich schließenden Literatur tritt die Siebenzahl in analoger Weise bedeutsam hervor, wenn auch vielleicht nicht ebenso stark (vgl. Andrian a. a. O., S. 228 ff.). Den sieben Amesha çpeñtas stehen sieben böse Daêvas gegenüber. Der Dämon des Zornes Aêshma daêva (Asmodeus) gebietet über sieben Künste, aus sieben Teilen besteht die Erde u. dgl. m. Es darf für wahrscheinlich gelten, daß schon in der indopersischen Zeit die Siebenzahl mystische, magische Bedeutung hatte, und mehr bedarf es nicht, um uns zu erklären, warum der oberste Götterkreis als ein siebengliedriger gedacht wird.

Die Bedeutung der Zahlenmystik im Geistesleben der Völker ist schon seit Jahrtausenden eine eminent große, und neben der Drei tritt keine Zahl in dieser Hinsicht so bedeutsam hervor als gerade die Sieben. Auch die Neun spielt als magische Zahl eine große Rolle bei Ägyptern, Ariern, Mongolen, Tibetanern, Chinesen und anderen Völkern, — und auch andere Zahlen noch machen sich geltend — z. B. die Acht, insbesondere in Ostasien — doch an Umfang und Intensität ihres Einflusses kann sich keine dieser Zahlen mit der Sieben und der Drei messen. Daß diese mystischen oder typischen Zahlen stets auf ein bestimmtes System der Zeitrechnung, resp. der Himmelsbeobachtung zurückgehen, darf gegenwärtig wohl als erwiesen gelten. Den Ariern speziell ist außer der Drei seit alters die Neun eine ihr Denken beherrschende, heilige, mystische, magische oder typische Zahl gewesen. Das hat schon A. Kaegi seinerzeit deutlich gemacht[1], und neuerdings haben uns die Forschungen von Georg Hüsing und Wolfgang Schultz weiter gezeigt, daß dies „arische System" auf die aus neun Nächten bestehende Mondwoche zurückgeht, welche dreimal wiederholt ($3 \times 9 = 27$) mit den 3 Epagomenen zusammen den 30 Tage und Nächte betragenden Mondmonat bildete ($27 + 3 = 30$). Denselben beiden Forschern verdanken

[1] Vgl. Adolf Kaegi, Die Neunzahl bei den Ostariern, Philos. Abh. für Schweitzer-Siedler, Zürich 1891. Für die Westarier hatten schon H. Diels, W. H. Roscher u. a. die Neunzahl als typisch erwiesen.

wir den Nachweis, daß diese altarische, für die Arier typische Neunzahl im Laufe der Zeit fortschreitend durch die von Babylon herstammende Siebenzahl abgelöst wurde [1].

Daß in der Tat die Siebenzahl, resp. die mystische und typische Bedeutung dieser Zahl auf Babylon zurückgeht und von dort durch Diffusion zu so vielen anderen Völkern gedrungen ist, dafür hat schon Baron Ferdinand von Andrian den Nachweis zu liefern gesucht [2].

Und in der Tat scheint alles für diese Theorie zu sprechen. Die Babylonier waren die ersten Astronomen, sie zuerst entdeckten die Siebenzahl der Planeten. So war für sie zuerst die Sieben eine bedeutsame kosmische Zahl und konnte dadurch und infolgedessen zur mystischen, magischen Zahl werden, endlich zur bloßen Gebrauchs- und Lieblingszahl, wie es der regelmäßige Gang zu sein scheint (vgl. Andrian a. a. O., S. 272). Sie konnte in dieser Eigenschaft ohne Zweifel auch zu anderen Völkern weiter wandern, auf den Wegen des Handels und Verkehrs, für die Babylon ein uraltes Zentrum war. Einmal angeregt, hat der zahlenmystische Gedanke eine werbende Kraft und übt auf die meisten Völker einer bestimmten Kulturstufe merkwürdigen Reiz aus. Wir brauchen es hier nicht zu untersuchen, ob wirklich alle Völker, bei denen die mystische Siebenzahl vorkommt, dieselbe von Babylon her empfangen haben können. Das Erscheinen derselben bei einigen Völkern Amerikas bildet die größte Schwierigkeit für diese Theorie und man wird wohl die Möglichkeit offen lassen müssen, daß etwa auch die Beobachtung eines Sternbildes, wie das des großen Bären, zu ähnlichen Gedanken führen konnte. Wie dem auch sei — gewiß ist, daß zu Indern

---

[1] Vgl. Georg Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig 1909 (Mythologische Bibliothek, II, 2); Wolfgang Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung. Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XL (1910), S. 101 bis 150. Wie die arische 9 durch die babylonische 7, so wird die arische 3 durch die babylonische 12 abgelöst.

[2] F. v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker. Mitteil. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXI, Jahrg. 1901, S. 225—274.

und Persern ein solcher Kultureinfluß — wenn man die Zahlenmystik so nennen darf — sehr leicht dringen konnte. Sie lebten ja nicht allzu fern von Babylon, sie empfingen ohne Zweifel einige Kultureinflüsse von dort her, und daß die mystische Sieben schon in der arischen Urzeit eine Rolle spielte, ist wenig wahrscheinlich. Es läßt sich kaum etwas dafür anführen. Hatte aber das indopersische Volk erst einmal durch direkten oder indirekten Verkehr mit Babylon einen tiefen, nachhaltigen Eindruck von der wunderbaren, geheimnisvollen Bedeutung und Kraft der Siebenzahl empfangen, dann mußte dieser Gedanke weiter wirken durch die Jahrhunderte und Jahrtausende, und insbesondere die Inder waren für dergleichen Ideen sehr empfänglich, sie mußten bei ihnen weiter wuchern.

Neuerdings wird die Bedeutung Babylons für die Kultur der Menschheit von manchen gewiß ganz gewaltig überschätzt. Insbesondere von den sog. Panbabylonisten. Doch kann im übrigen kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in Babylon ein uraltes und hochwichtiges Kulturzentrum anzuerkennen haben. Seine Leistungen auf vielen Gebieten, — in der Astronomie und Chronologie, im Recht, in der Baukunst, im Verkehrswesen, im Münzen- und Maßsystem sind unanfechtbar. Von dem nach Europa gewanderten Sexagesimalsystem haben wir schon früher gesprochen. Ein bescheidenes Zeugnis babylonischen Einflusses bewahrt der Rigveda an einer Stelle in dem Wörtchen manâ „die Mine", ein — aus Babylon stammendes — Gewicht[1] für Edelmetall, das die Griechen als *μνᾶ* (mnâ), die Römer als mina kennen. Später kam von Babylon her auch die Kenntnis der sog. Mondstationen, ebenso auch die Kenntnis der Schrift nach Indien[2]. Ein Einfluß Babylons wie derjenige, welchen wir oben

[1] An der einzigen Stelle, wo manâ im Rigveda erscheint (8, 67, 2), handelt es sich um ein Gewicht zur Messung von Gold: eine Mine Goldes wird da neben Rind, Roß und Schmuck von Gott Indra erfleht.

[2] Die sog. Kharoshṭhî-Schrift, die im Nordwesten Indiens im Gebrauch war und — wie die glänzenden Entdeckungen M. A. Steins gezeigt haben — im Gefolge des Buddhismus auch nach Ostturkestan drang, stammt zweifellos aus Babylon. Diese Schrift wurde einige Jahrhunderte nach Christo durch

bezüglich der mystischen Siebenzahl speziell für Inder und Perser, und zwar insbesondere bei der Feststellung der Zahl ihres obersten Götterkreises angenommen haben, liegt also jedenfalls ganz im Gebiete der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit.

Es wäre aber auch sehr wohl denkbar und nach dem von Georg Hüsing und Wolfgang Schultz festgestellten Gesetze der Zahlenverschiebung sogar wahrscheinlich, daß einer von Babylon her beeinflußten Siebenzahl jener obersten Götter der Indoperser eine noch unbeeinflußte, rein arische Neunzahl derselben vorausgegangen sein möchte. Und wenn wir bedenken, daß zweifellos einst der alte, arische, nachmals in den Hintergrund getretene Himmelvater Dyâus pitar den Ausgangspunkt aller dieser Hypostasen und darum zunächst den Mittelpunkt des obersten Götterkreises gebildet haben muß; daß wir ferner einen Asura oder — mit Bradke — Dyâus Asura als unmittelbar dem Ahura vorausgehenden Himmelsherrn konstatiert haben, der mit Varuṇa ebensoviel und ebensowenig identisch gewesen sein dürfte wie dieser mit Mitra, Dyâus pitar oder einem anderen der Âdityas, dann läßt sich für eine ältere Periode der indopersischen Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit die folgende Neunzahl eines obersten Götterkreises vermuten:

Dyâus pitar, — Asura, Varuṇa, Mitra, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Daksha (oder Dhâtar, Dâtar), Parjanya.

Aus dieser Neunzahl wäre dann in einer späteren Periode, der letzten Zeit der indopersischen Einheit, unter dem Einfluß Babylons die schon erwähnte Siebenzahl oberster Götter konstruiert worden.

---

die sog. Brâhmî-Schrift verdrängt, die ebenfalls semitischen Ursprungs ist und jedenfalls schon vor Buddhas Zeit weite Gebiete Indiens erobert hatte. Von ihr stammen all die noch gebräuchlichen indischen Schriftsysteme.

ÂDITYAS UND AMESHA ÇPEÑTAS SEMITISCHEN URSPRUNGS!?

GANZ anders steht freilich die Sache, wenn nicht nur Import der mystischen Siebenzahl angenommen wird, sondern die Behauptung auftritt, der ganze herrliche Götterkreis der Âdityas und Amesha çpeñtas sei ursprünglich nicht eine Schöpfung der Inder und Perser, habe seine Wurzeln nicht in dem arischen Volkstum dieser beiden Völker, sondern sei von außen her, von semitischen Völkern, vermutlich von den Babyloniern übernommen worden; und wir hätten hier die Einwanderung von Göttergestalten eines höher kultivierten Volkes zu barbarischen Stämmen mit noch barbarischen Göttern zu erkennen. Diese Behauptung ist von Oldenberg in seinem Buche über die Religion des Veda aufgestellt worden. Sie steht allerdings auf schwachen Füßen. Das Beweismaterial, auf welchem Oldenberg seine Theorie aufbaut, ist durchaus unzulänglich. Doch er hat es verstanden, sie als geschickter Anwalt mit feiner Dialektik, in glänzender Form zu vertreten, — und da sein Ansehen als Gelehrter wie als Schriftsteller mit Recht ein sehr bedeutendes ist, auch verhältnismäßig doch nur wenige hier ein eigenes Urteil haben, liegt die Gefahr vor, daß viele durch ihn irregeführt werden können. Wir dürfen daher an der Oldenbergschen Theorie nicht stillschweigend vorübergehen. Ich habe zwar bald nach dem Erscheinen seiner „Religion des Veda" die Nichtigkeit der Gründe Oldenbergs für seine mehrerwähnte Behauptung darzulegen gesucht[1], — und Houston

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band IX (1895), S. 116—128 (in meinem Aufsatz „Bemerkungen zu H. Oldenbergs Religion des Veda").

Stewart Chamberlain hat, obwohl kein Fachmann, die Schwäche der Oldenbergschen Beweisführung klar erkennend, dieselbe mit überlegenem Humor kritisiert. Doch das erstere geschah in einem gelehrten Fachblatt, das kaum jemals ein Laie in die Hand nimmt, — das letztere in den Bayreuther Blättern (1897), die auch auf einen verhältnismäßig engen Leserkreis beschränkt sind. So kann ich mir hier ein Eingehen auf die Frage leider nicht ersparen, wenn ich mich auch nach Möglichkeit kurzzufassen suchen will.

Den Ausgangspunkt und die pièce de résistance der Oldenbergschen Beweisführung bildet der vorausgesetzte alte Sonnengott Mitra. Wir haben bereits gesehen, wie unsicher und zweifelhaft diese Voraussetzung ist. In den ältesten Quellen, im Rigveda und Avesta, ist Mitra als Sonnengott nicht erweislich. Er ist der Gott der Treue und der Verträge im Avesta, der wesensgleiche Brudergott des allumfassenden großen Himmelsgottes Varuṇa im Rigveda, an dem vielleicht nur der eine Zug charakteristisch hervortritt, daß er die Menschen freundschaftlich vereinigt. Zum Sonnengotte wird er in Persien erst später, in Indien nie mit irgendwelcher Klarheit, obwohl eine von Oldenberg angeführte Stelle des Atharvaveda allerdings dort eine ähnliche Beziehung wahrscheinlich macht, die freilich durch den Zusammenhang — ein wildes Gemisch von alten mythologischen Brocken und anderen Spekulationen, wie Oldenberg es selbst, S. 191, bezeichnet — stark entwertet wird. Weiter läßt sich auch die mehrfach erwähnte Beziehung Mitras zum Tage so deuten, doch beweist dieselbe noch lange keinen alten Sonnengott. Kurzum die Annahme, Mitra sei ein alter Sonnengott gewesen, ist eine mehr als mißliche. Ich halte sie für entschieden unrichtig. Indessen habe ich kein Recht, diese Voraussetzung Oldenberg zum Vorwurf zu machen. Sie wird gegenwärtig vielleicht noch von der Mehrzahl der Fachgenossen geteilt und auch ich stand früher auf demselben Standpunkt, — auch noch damals, als ich die erwähnte Besprechung des Oldenbergschen Buches schrieb. Lassen wir diesen Punkt also als diskutabel gelten, wenn er auch als Stütze nicht stark ist. Der erste Schritt darüber hinaus trägt aber schon ganz

anderen Charakter und muß aufs energischste beanstandet werden. Ist Mitra ein Sonnengott, — so ist Oldenbergs Gedankengang — was kann dann der mit ihm zu einem Paare eng verbundene hehre Lichtgott Varuṇa anders sein als der Mond, ein Mondgott? Ein durchaus unrichtiger Schluß. Wer Varuṇa war, wie groß und hehr in seinem Wesen, wie reich und vielbedeutend in seinem Wirken, das wissen wir bereits, das haben wir in ausführlicher Schilderung gesehen, die ich hier nicht zu wiederholen brauche. Der hehre Himmelsgott zeigte sich reich und vielseitig in seinem Wesen und Wirken, — von einem Mondgott aber war darin auch nicht das geringste zu entdecken, wohl aber mancher Zug, der mit einer solchen Annahme in entschiedenstem Widerspruch steht. Das wäre ein seltsamer Mondgott, von dem sich sagen ließe, daß die Sonne sein Auge ist, — daß in ihm die drei Himmel und die drei Erden ruhen u. dgl. m. Die enge Verbindung des Varuṇa mit Mitra würde auch dann sich ohne Mondgotthypothese durchaus gut erklären lassen, wenn man Mitra als Sonnengott für gesichert hält. Der allumfassende Himmel und die Sonne gehören doch gewiß aufs engste zusammen, vielleicht enger als Sonne und Mond, die nie zusammen erscheinen. Ja, das Paar Himmel und Sonne würde sogar besser als Sonne und Mond zu dem Paar Varuṇa und Mitra stimmen, insofern doch Varuṇa unzweifelhaft der überragend viel größere Gott ist, neben dem Mitras Bedeutung sich fast untergeordnet und jedenfalls bescheiden ausnimmt. Das paßt kaum zu dem Verhältnis von Mond und Sonne, wohl aber zu dem des allumfassenden Himmels gegenüber der Sonne. Also auch wenn Mitras Sonnengottnatur feststünde, wäre Oldenbergs Schluß unzulässig, — sie steht aber keineswegs fest. Weiter führt Oldenberg für die Mondnatur Varuṇas natürlich noch die Beziehung dieses Gottes zur Nacht an. Wir sahen bereits, daß solch eine Beziehung in der Tat, namentlich in einigen Äußerungen der Brâhmaṇas vorliegt, aber wir sahen auch schon, daß dieselbe sich ganz natürlich und ungezwungen aus dem Wesen Varuṇas als des allumfassenden Himmelsgottes erklärt. Bei Nacht erst zeigt sich das Firmament in seiner ganzen Herrlichkeit. Der sternengeschmückte Nacht-

himmel ist eindrucksvoller, stimmt das Gemüt in höherem Grade zur Andacht, als der Himmel bei Tage. Man erinnere sich der Äußerung Kants. Der allumfassende Himmelsgott Varuṇa erschien größer, herrlicher, majestätischer bei Nacht offenbart als bei Tage, — darum die besonders ausgeprägte Beziehung zur Nacht, die um so natürlicher ist, als Varuṇa ja als Parallelgestalt den Dyâus ergänzt, den wir in erster Linie als den lichten Taghimmel kennen. Also auch dieser Zug, die Beziehung zur Nacht, ist weit davon entfernt, Varuṇas Mondnatur zu erweisen, oder auch nur im geringsten wahrscheinlich zu machen, während große, klar ausgeprägte Züge derselben durchaus widersprechen. Weiter aber hat Oldenberg keine Argumente, — er verschanzt sich im übrigen hinter der Behauptung, daß die ursprüngliche Natur des Varuṇa eben schon fast ganz verdunkelt und unkenntlich geworden wäre. Ein Mondgott ist in ihm allerdings nicht zu erkennen[1].

So gewiß nun auch diese wichtigste Behauptung Oldenbergs unrichtig ist, — wir müssen seinem Gedankengange doch weiter folgen. Sind Mitra und Varuṇa Sonne und Mond, dann müssen die kleineren Âdityas natürlich die Planeten sein. Allerdings zeigen diese Götter nicht im geringsten irgendwelche Sternennatur — sie sind, wie wir wissen, ganz anderer Art — doch sie sind keine sehr charakteristischen Gestalten und müssen auf jeden Fall das Schicksal ihrer größeren Brüder teilen. Die Siebenzahl spricht für die Planeten. So sollen wir also in den sieben Âdityas Sonne, Mond und die fünf Planeten erkennen.

Und nun wird mit einem Male der semitische Einfluß offenbar. Für die Âdityas gibt es bei den verwandten arischen Völkern, wie Oldenberg meint, nichts Entsprechendes. Daß dies irrig ist, werden wir später sehen, — es würde aber auch nichts beweisen,

---

[1] Alfred Hillebrandt sucht in dem Götterpaare Varuṇa und Mitra ebenfalls Mond und Sonne (Vedische Mythologie, Bd. III, S. 3 ff.). Ich kann leider in diesem Falle der Argumentation des ausgezeichneten Forschers und verehrten Freundes nicht folgen. Die Gründe dafür ergeben sich aus dem Texte.

wenn es wahr wäre, da wir bei allen arischen Völkern, namentlich aber bei den Indern viele religiöse und mythologische Neubildungen antreffen. Die Âdityas sind — so meint Oldenberg — verdunkelte, in ihrem Wesen kaum noch erkennbare Planetengötter. „Ist es da nicht wahrscheinlich, daß die Indoiranier hier von einem benachbarten Volk, welches ihnen in der Kenntnis des gestirnten Himmels überlegen war, also aller Vermutung nach von Semiten[1] entlehnt haben — entlehnt als etwas vielleicht von Anfang an nur halb Verstandenes? Und wenn man die Götterwelt des Veda daraufhin überblickt, empfängt man nicht in der Tat den Eindruck, daß dieser festgeschlossene Kreis von Lichtgöttern sich von den übrigen Wesen des vedischen Olymp als etwas Eigenartiges, Fremdes abhebt? Ist nicht Varuṇa neben Indra, der weltbeherrschende Souverän neben dem starken, durstigen Dreinschläger — der Repräsentant einer älteren höheren Kultur, der Zeuge einer belebenden Berührung des Volkes, das damals vor der Schwelle Indiens stand, mit der Kultur westlicherer Nationen? Früher, scheint es, als die indoeuropäischen Völker waren Semiten zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift — ist es ein Zufall, daß es gerade diese, wie wir meinen, von semitischem Einfluß berührte Stelle ist, wo der Glaube an die gewaltig wirkenden Naturmächte die entschiedenste Richtung auf das Ethische nimmt“[2].

So Oldenbergs Argumentation, die ich absichtlich mit den eigenen Worten ihres geistreichen und gelehrten Urhebers anführe. Sie ist leider ganz ohne Boden, ohne jede überzeugende Kraft.

Die Âdityas sind keine Planetengötter, sie sind als solche nicht im entferntesten wahrscheinlich gemacht, wie wir bereits sahen. Sie haben mit den bei den Babyloniern tatsächlich vor-

---

[1] In der Anmerkung a. a. O., S. 194 findet sich dazu die Ergänzung: „Oder etwa von den Akkadiern“, — doch wird diese Möglichkeit später nicht mehr berührt. Sie kommt allerdings auch gar nicht in Betracht, da wir bei den Akkadiern durchaus nichts kennen, was den Âdityas oder den Amesha çpeñtas ähnlich wäre und als Quelle oder Vorbild dieser Göttergestalten gelten könnte.

[2] Vgl. Oldenberg, Religion des Veda, S. 194. 195.

handenen und sogar bildlich dargestellten, aber nur wenig bedeutenden Planetengöttern [1] nichts gemein als die Siebenzahl. Diese aber dringt als mystische, magische Zahl, wie wir schon gesehen haben, in alle möglichen Verhältnisse ein, die mit den Planeten nichts zu schaffen haben, wenn sie auch, wie wohl wahrscheinlich ist, von der Beobachtung der Planetenzahl ausgegangen sein mag. Nur in diesem entfernten, abgeleiteten Sinne besteht ein Zusammenhang zwischen den Planeten und den Âdityas und Amesha çpeñtas [2], — ebenso aber auch mit den sieben Weisen, den sieben Rossen des Sonnengottes, den sieben Strömen am Himmel, den sieben Schwestern des Varuṇa, der bösen Sieben in Deutschland, dem siebenarmigen Leuchter der Juden usw. usw. Welche ungeheure Rolle die Siebenzahl im Geistesleben der Völker spielt auf den allerverschiedensten Gebieten, das mag man aus der früher angeführten Arbeit des Baron von Andrian ersehen. Wenn die Âdityas nichts weiter mit den Planeten gemein haben, so ist das nur sehr wenig und nichts, was auf eine Entlehnung dieser Götter deuten könnte. Als etwas Eigenartiges heben sich ohne Zweifel die Âdityas von den anderen Göttern des Veda deutlich ab, das habe ich stark genug betont und deutlich genug begründet, — als etwas Fremdes aber in keinem Punkte. Varuṇa und Indra sind in ihrem innersten Wesen total verschieden, weil sie zwei ganz verschiedenen Wurzeln der Religion ihren Ursprung verdanken, — doch von der angeblichen „belebenden Berührung" mit semitischer Kultur ist an dem großen Âditya nichts wahrzunehmen. Oldenberg sagt an einer anderen Stelle (S. 188), die

[1] Vgl. F. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes (Stuttgart 1895), (Sammlung Göschen), S. 41 u. 43 ff.

[2] Ein Versuch, die Amesha çpeñtas von den Planetengöttern Babylons abzuleiten, ist von R. Pettazzoni gemacht, in seinem Aufsatz „Amesha çpeñtas e Âdityâs", in den Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica, diretti da Francesco L. Pullé, Anno VII — Vol. VII, Firenze 1908. Die Arbeit hat nichts Überzeugendes. Es ist Pettazzoni nicht gelungen, irgendwelche wirkliche Wesensverwandtschaft zwischen den Amesha çpeñtas und jenen ziemlich inhaltlosen Planetengöttern nachzuweisen. Die Siebenzahl muß auch hier fast die ganze Last des Beweises tragen. Dazu ist sie aber, wie schon bemerkt, gar nicht ausreichend.

Âdityas mit Indra vergleichend, man glaube neben einem Barbarengott die Götter einer höher zivilisierten Welt zu sehen. Doch nicht das ist der Unterschied, — er liegt vielmehr darin, daß Indra ein derbsinnlicher Naturgott ist, die Âdityas dagegen dem Glauben an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen entsprangen. Und wo sind die Völker, wo ist das Volk, dem die Inder ihre Âdityas „entlehnt" haben könnten? Nur Babylon käme da in Betracht, denn andere semitische Völker liegen zu fern, haben auch nichts Entsprechendes aufzuweisen. Einzig und allein die Juden besitzen in ihrem Jahve eine große ethische Göttergestalt, die in ihrem Wesen manche merkwürdige Berührung mit Varuṇa und Ahuramazdâ aufweist. Wir kommen darauf später zurück. Aber die Juden haben keine Planetengötter und eine Beeinflussung der Inder und Perser von dieser Seite dürfte schon zeitlich kaum möglich sein. Die Zeit der indopersischen Einheit reicht ja wohl bis 2000 vor Chr. zurück, mindestens bis 1500. Daß er an die Juden denkt, deutet auch Oldenberg in keiner Weise an. Er scheint nur Babylon im Auge zu haben — wo es tatsächlich Planetengötter gab —, obwohl er sich nicht sehr deutlich ausdrückt und in der Regel von „Semiten" im allgemeinen redet. Wo aber finden sich in Babylon Götter, die den Âdityas oder den Amesha çpeñtas in ihrem Wesen wirklich entsprechen? wo findet sich in Babylon jener „Ernst ethischer Lebensbetrachtung", der von dorther sich auf Inder und Perser übertragen haben soll?

Wenn ein Volk andere Völker lehren, auf andere Völker etwas übertragen soll, dann muß es doch dasjenige, was es lehrt und überträgt, erst selbst haben und wissen. Das erscheint doch wohl selbstverständlich. Daß die Babylonier in Münzen, Maß und Gewicht, im Zählen und Rechnen, in schriftlicher Bezeichnung wie in der Kunde des gestirnten Himmels andere Völker belehren konnten, glauben wir gern, denn in allen diesen Dingen standen sie früh obenan und besaßen sie unzweifelhaft weit früher als irgendein arisches Volk, wenn sich auch schwer feststellen läßt, wieviel von dieser Kultur den älteren unsemitischen Akkadiern und Sumeriern, wieviel den Semiten zu verdanken

ist. Es kommt das ja auch nicht in Betracht. Ganz anders steht es auf religiösem Gebiet, ganz anders in der uns hier beschäftigenden Frage. Wenn wir glauben sollen, daß Âdityas und Amesha çpeñtas, resp. ihre indopersischen Vorgänger, aus Babylon stammen, dann muß man uns doch zuerst zeigen, daß die Babylonier selbst Götter besaßen, die diesen gleich oder ähnlich waren, Götter, die an ethischer Tiefe, an Größe und Herrlichkeit ihres ganzen Wesens diesen indisch-persischen Göttergestalten wirklich entsprechen, — Götter, die wirklich dazu angetan und fähig waren, diesen herrlichen indischen und persischen Gestalten zum Vorbilde zu dienen. Davon haben wir aber bisher noch nicht das geringste erfahren. Vielmehr stehen Inder und Perser gleich bei ihrem ersten Auftreten — in Veda und Avesta — mit ihren religiösen, mythologischen, ethischen und philosophischen Gedanken, Schöpfungen und Intentionen so hoch über ihren westlichen semitischen Nachbarn, so hoch über Babyloniern, Assyrern und Elamiten, daß diese alle von ihnen sich hätten belehren lassen können, in d i e s e n Dingen aber gewiß nicht in der Lage waren, jene zu belehren und zu beeinflussen.

Von den Zügen des Genies in der geistigen Physiognomie dieser arischen Völker, vor allem der Inder, gewahren wir wenig im Bilde der Bewohner von Babylon, Ninive und Elam. Wenn es den Indern wirklich gelungen wäre, aus den dürren und inhaltleeren Planetengöttern von Babylon die herrlichen, ethisch und religiös großen Gestalten des Varuṇa, Mitra und ihrer Brüder zu schaffen, dann hätten sie damit ein Kunststück vollbracht, ähnlich dem jenes französischen Kochs, von dem man erzählt, daß er sich rühmte, aus ein paar alten Handschuhen die köstlichste, schmackhafteste Suppe zu bereiten, und der das auch wirklich zustande brachte — freilich nicht durch die Handschuhe, sondern durch das, was er hinzusetzte. — Babylonier, Assyrer und Elamiten hätten es sich zur höchsten Ehre anrechnen können, wenn sie jemals imstande gewesen wären, Göttergestalten wie die Âdityas und Amesha çpeñtas zu konzipieren und zu schaffen. Soweit wir wissen, ist das aber nicht der Fall gewesen. Die Juden allein unter allen Semiten waren die Träger einer großen

Gottesidee, — ihre geistigen Führer verabscheuten aber auch mit Recht in religiöser wie in ethischer Beziehung das große Babel und ließen sich mit Recht von ihm trotz all seiner materiellen Kultur nicht imponieren. Nur die Psalmensänger und Propheten hätten als würdige Lehrer der Religion auch unter Indern und Persern auftreten können. Doch als Varuṇa entstand, waren David und Jesaia noch nicht geboren.

AHURA UND JAHVE.

VON der Oldenbergschen Theorie des semitischen Ursprungs der Âdityas und Amesha çpeñtas, die sich uns als unhaltbar erwiesen hat, dürfen wir nun in der Folge wohl absehen. Dagegen muß einer viel früher aufgetauchten Idee doch noch Erwähnung getan werden, — der Möglichkeit nämlich eines semitischen Einflusses auf die zarathustrische Reform, der Möglichkeit eines Zusammenhanges zwischen Ahura und Jahve.

Spiegel, einst der beste Kenner des Avesta, äußerte sich über diese Frage folgendermaßen: „Allerdings liegen bestimmte Anhaltspunkte nicht vor, welche uns einen direkten semitischen Einfluß in diesem Falle vermuten ließen, es ist freilich möglich, daß die Eranier ohne alle fremde Beihilfe zu der Anschauung gekommen sind, welche sie von Ahura Mazda haben, aber die schroffe Trennung desselben als Schöpfer von den übrigen geistigen Wesen, als seinen Geschöpfen, macht mir doch den Einfluß des Westens in diesem Punkte ziemlich wahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Name Ahura ursprünglich den Seienden bedeutet und mit dem semitischen Jahweh eine wohl mehr als zufällige Ähnlichkeit hat“ [1].

Es handelt sich hier, wie man sieht, nicht um eine förmliche Theorie, sondern nur um die bescheidene Vermutung, daß die Semiten, und zwar speziell die Juden mit ihrem Jahve, auf die Entstehung der Ahura-Idee einen Einfluß geübt haben möchten. In der Tat könnten auch von allen Semiten hier nur die Juden in Betracht kommen, da sie allein eine entsprechende Gottesidee besitzen. Wie aber ein solcher Einfluß zustande kommen konnte, ist nach den historischen Verhältnissen schwer zu sagen. Auch

---

[1] S. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 26. Bezüglich des Namens verweist er in der Anm. auf P. Bötticher, Rudimenta mythol. Semitic., p. 1; auch Schlottmann, Kommentar zu Hiob, S. 128.

ist es schwer denkbar, daß in solchem Falle nichts als die schärfere Fassung der Idee des Schöpfers herübergenommen worden wäre, nichts was sonst und auch äußerlich einen Zusammenhang verriete. Die Namen Ahura und Jahve wird man heutzutage aber wohl schwerlich noch in Zusammenhang bringen. Es scheint, daß Spiegel sich Ahura als Übersetzung von Jahve denkt. Aber Ahura heißt „der Herr" und nicht der Seiende, — Jahve wahrscheinlich, wie die Bibel sagt, „Er ist"[1]. Die Annahme einer Übersetzung wäre überhaupt mißlich und so erscheint der ganze Zusammenhang überaus fraglich und unwahrscheinlich. Zarathustra ist wohl ganz selbständig der Schöpfer der Ahura-Idee. Daß er ein religiöses Genie war, daran ist kein Zweifel.

In späterer Zeit haben die persischen Ideen einen gewissen Einfluß auf die Juden geübt, speziell, wie Kohut gezeigt hat, in der Engel- und Teufellehre. Bekannt ist, daß der Dämon des Zornes im Avesta, Aêshma daêva, als Asmodeus in die Bibel, ins Buch Tobias hinein gekommen ist.

Ahuramazdâ aber hat sich später in einer Beziehung allerdings semitischen Einfluß gefallen lassen müssen. Er erscheint, wie schon früher erwähnt, in den altpersischen Keilinschriften als Auramazda und hier begegnen wir auch bildlichen Darstellungen des großen Gottes. So z. B. neben der Inschrift von Behistûn. Es ist eine bärtige männliche Figur innerhalb eines Kreises, der mit Flügeln versehen ist. Die eine Hand der Figur ist emporgehoben, die andere hält einen Ring, der ganz ähnlich geformt ist wie der größere, welcher die ganze Figur umgibt. Nach den Entdeckungen Layards ist es wahrscheinlich, daß diese Darstellung auf ein babylonisches Vorbild zurückgeht[2]. Fremder Einfluß ist hier um so wahrscheinlicher, als uns Herodot ja von der Abneigung der Perser, ihre Götter bildlich darzustellen, ausdrücklich berichtet. Dieser Einfluß Babylons auf Ahuramazdâ ist aber, wie man sieht, ein ziemlich bescheidener.

---

[1] Wie mich David Heinrich Müller belehrt, ist dies die genaueste Übersetzung des Namens Jahve.

[2] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd. II, S. 24. 25.

DAS HÖCHSTE, GUTE, SCHÖPFERISCHE WESEN IN DER INDOPERSISCHEN EINHEITSPERIODE.

WENN wir nun noch einmal versuchen, uns in die Zeit der indopersischen Einheit zurückzuversetzen, dann werden wir über den Glauben an ein höchstes, gutes, schöpferisches Wesen zu jener Zeit in Kürze etwa das Folgende zu sagen haben.

Die noch ungetrennten Inder und Perser glaubten an den großen Himmelsgott Dyâus oder Dyâus pitar, den alten Himmelvater, den sie auch Dyâus asura „Himmel-Herr“ oder auch einfach Asura „der Herr“ benannten. Sie gaben diesem hohen himmlischen Gotte aber auch noch andere Namen, verschiedene Seiten desselben charakteristisch hervorhebend, — und aus diesen Sonderauffassungen desselben höchsten Wesens erwuchsen mehr oder weniger selbständig, persönlich gedachte Parallelgestalten — oder waren auch schon früher, schon in der Urzeit vielleicht zu solchen erwachsen — Gestalten, deren Zusammenhang und Wesenseinheit aber doch noch deutlich empfunden wurde. Diese Namen hatten deutlichen appellativischen Sinn, der größtenteils sich auch weiter lebendig erhielt.

So nannten sie den großen Himmelsgott auch Varuṇa oder Varena „den Umfasser, Allumfasser“, denn sie sahen und glaubten ihn in dem allumfassenden Himmelsgewölbe, dem Firmament, insonderheit dem sternengeschmückten, herrlich offenbart. Sie nannten ihn auch Mitra „den Freund“ und wohl auch Aryaman „den Getreuen“, denn sie glaubten, daß dieser große Gott über der Treue, über Freundschaftsbünden und Verträgen, über der Redlichkeit in Wort und Handschlag, als Aryaman speziell auch über dem Ehebunde wachte. Sie nannten ihn auch Bhaga, den gütigen Geber, den freundlich und reichlich Spendenden, der jedem zuteilt, was ihm gebührt, — den guten Gott, den reichen

Gott, — vielleicht auch noch mit anderen synonymen Namen. Sie nannten ihn wohl auch Parjanya — vielleicht noch in der Form Parcanya — den Regner, den Füllenden, Sättigenden, reichlich strömen Lassenden, und verstanden unter diesem Namen den großen Himmelsgott, den Herrn und Vater, wie er zürnend und segnend im Gewitter und Regen sich offenbart, — den „greinenden" Himmelvater. Sie nannten ihn wohl auch mit Namen, die den indischen Namen Daksha und Dhâtar entsprachen und die den großen Gott als den weisen und geschickten Schöpfer kennzeichneten. Sie mögen ihm noch andere Namen gegeben haben, — wir kennen sie gewiß nicht alle. Auch Mohammeds Gott, der streng monotheistisch gedachte, hat hundert Namen. Zum Unterschied von dem großen Gotte der Juden und der Mohammedaner lebte bei den Indopersern aber die Tendenz des Selbständig- und Persönlichwerdens der einzelnen Namen und Auffassungsformen ihres höchsten, guten Wesens. Darin lag die große Gefahr der Zersplitterung des großen Himmelsgottes in immer neuen Parallelgestalten. Mochte man auch zunächst die Wesensgleichheit und Zusammengehörigkeit derselben noch empfinden und erkennen, die Gefahr lag doch vor. Die Indoperser begegneten derselben — vielleicht nur einem richtigen religiösen Instinkte folgend — in einer besonderen, nicht unwirksamen Weise. Sie hatten die Idee der mystischen, magischen Bedeutung der Siebenzahl erfaßt, vielleicht von Babylon her empfangen. Sie sahen in dieser Zahl etwas Heiliges, Wunderbares, eine Kraftquelle, die aus sieben gleichen Teilen bestehend, doch als mächtige Einheit wirksam war. Sie faßten Einheit und Vielheit des großen Gottes in eins zusammen, indem sie sich ihn in heiliger Siebenzahl waltend und wirkend dachten, indem sie einen Kreis von sieben höchsten himmlischen Lichtgöttern annahmen, unter denen einer als der größte den Mittelpunkt bildete. Das war die heilige Schar jener Sieben, aus denen die Âdityas entsprossen, und die auch für die Amesha çpeñtas den Ausgangspunkt gebildet hat [1].

[1] Daß der Zusammenfassung dieses Götterkreises in der Siebenzahl vielleicht eine ältere Zusammenfassung desselben in der arischen Neunzahl

Freilich, Zarathustra sprang bei seiner Reform recht radikal mit dieser heiligen Sieben um. Nur den Namen Asura „der Herr", der in seinem Volke zu Ahura sich gestaltet hatte, ließ er bestehen als Bezeichnung des höchsten, überragend großen Gottes, des obersten unter den Sieben. Dieser Name entsprach dem, was er brauchte und wollte. Die anderen Namen warf er sämtlich aus diesem Kreise hinaus. Er konnte Dyâus „den Himmel", Varuṇa „den Umfasser", den man im Firmament zu schauen glaubte, nicht brauchen, — natürlich auch keinen Regner. Ja, er ließ auch abstraktere Namen wie Mitra, Aryaman, Bhaga beiseite liegen, — vielleicht weil sie zuviel mit den älteren Religionsvorstellungen verknüpft waren. Er zog es vor, ganz neue, abstrakte Größen, reine Ideale einer guten Gesinnung, Frömmigkeit u. dgl., sich um den „Herrn" scharen zu lassen. Mitra blieb dabei doch als ein hochgeehrter Gott — nun Mithra genannt — neben Ahura und mit ihm eng verbunden bestehen, über Treue und Verträge weiter wachend, bis er im Laufe der Zeit späterhin mit dem großen wachsamen Auge des Himmels, der Sonne, identifiziert ward. Bagha lebte als Beiname Ahuras und auch Mithras fort, Airyaman als ein gütiger, heilender Gott, ein Bote des Ahuramazdâ, der bei der Hochzeit angerufen wurde und bis in die Gegenwart bei dieser festlichen Gelegenheit herbeigerufen wird. Dâtar „der Schöpfer" blieb auszeichnende Benennung des Ahura. Der Regner, der Gewittergott verschwand vollständig, vermutlich weil er zu sehr nach einem Naturgott schmeckte. Auch Dyâus verschwand und Varena fristete — wenn überhaupt — nur in einem Winkel als Appellativum in stark veränderter Bedeutung sein Leben.

Die Inder bewahrten das Alte treuer. Ich brauche die Âdityas nicht nochmals zu schildern. Nur darauf sei aufmerksam gemacht, daß Dyâus hier zwar nicht verschwand, aber doch auch nicht unter die Âdityas aufgenommen wurde, vielleicht weil er schon zu sehr verblaßt war, vielleicht weil er mit Varuṇa zusammen nicht in einen Kreis paßte. Es hätte keiner dem andern sich

---

vorausgegangen sein mag, ist oben bereits vermutungsweise ausgesprochen worden (vgl. oben S. 429).

unterordnen können. Dazu war einerseits die Erinnerung an des alten Himmelvaters Würde wohl noch zu lebendig, andererseits die hehre Gestalt des Allumfassers zu groß geworden. So wurde Varuṇa der oberste unter den Âdityas, während Dyâus als Urvater, als Göttervater nur noch einen großen Hintergrund abgab. Es hätte das Verhältnis sich auch umgekehrt gestalten können, — und so geschah es bei den Griechen, die den Vater Zeus in Vollkraft erhielten, dagegen Uranos auf das Altenteil setzten.

Es ist Zeit, daß wir unsern Blick auf die Griechen und Römer lenken.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN GRIECHEN.

WELCHE Göttergestalt bei den alten Griechen dem höchsten Gotte der arischen Urzeit entspricht und als sein rechtbürtiger Abkömmling anzusehen ist, darüber kann zum Glück kein Zweifel bestehen. Kein Zweifel, daß Zeus, der Vater der Götter und Menschen, der höchste Gott des hellenischen Volkes, aus dem Himmel-Vater der Urzeit hervorgegangen, die griechische Um- und Neugestaltung des höchsten Wesens jener Zeit darstellt. Wir haben die Gleichung Dyâus pitar = *Ζεὺς πατήρ* = Jupiter, samt ihrem Anhang, schon ausreichend deutlich beleuchtet. Es ist jetzt noch ein näheres Eingehen auf das Wesen des griechischen Gottes nötig, damit wir uns davon überzeugen, wieweit dasselbe den Voraussetzungen entspricht, die wir durch unsere bisherige Untersuchung für den höchsten Gott der alten Arier gewonnen, wieweit es auch zum Wesen jener Göttergestalten stimmt, die wir bei Indern und Persern als Abkömmlinge des urarischen Himmelsgottes kennen gelernt haben.

Was wir nach dem Bisherigen, nach dem Bilde, das wir vornehmlich durch die Indoperser gewonnen, von dem obersten Gotte der arischen Urzeit und danach, mehr oder minder entwickelt und ausgestaltet, auch von den entsprechenden Göttergestalten der einzelnen arischen Völker voraussetzen möchten, ist in großen Zügen etwa das Folgende:

Dieser Gott ist 1. der höchste Gott, welcher alle andern an Macht und Bedeutung, Weisheit und Güte überragt. Er ist 2. der Himmelsgott, — nicht nur der Gott des Lichthimmels, resp. Taghimmels, sondern auch des Sternhimmels, resp. Nachthimmels, nicht minder aber auch ein Herr der Wolkenwasser

und der mit ihnen verbundenen atmosphärischen Erscheinungen. Er ist 3. der Vater, — das heißt wohl zuerst und vor allem der Erzeuger, der Schöpfer in einem primitiven, natürlichen Sinne, noch nicht rein geistig, wie erst Zarathustra ihn faßte; das heißt aber wohl auch weiter der Herr, der Gebieter, denn auch das war ja der Vater der Urzeit. Er ist endlich 4. der Gott der heiligen Ordnung, auf welcher alle menschliche Gemeinschaft ruht; der Wächter über Recht und Unrecht; der Gott, der über der Treue, über Eiden und Verträgen wacht, dessen Name die Freundschaft schützt und heiligt; der Gott, der den Frevel furchtbar straft, der ihn aber auch milde und gütig zu sühnen und auszutilgen vermag; kurz der große sittliche Gott, der es wohl verdienen würde „der Gott" schlechthin, im auszeichnenden Sinne, zu heißen.

Stimmt dieses Bild, zu welchem uns neben Dyâus pitar vor allem die Âdityas die charakteristischen Züge geliehen, — stimmt dieses Bild zum Bilde des griechischen Göttervaters Zeus?

Wer oberflächlich zu urteilen liebt, wird alsbald den Kopf schütteln und uns vielleicht mit etlichen der wohlbekannten Liebesabenteuer des großen Olympiers entgegnen wollen. Wer tiefer blickt, wird die Frage mit einem entschiedenen Ja beantworten müssen.

Das bekannte Wort, Homer habe den Griechen ihre Götter erschaffen — gewiß ein geistreiches Wort — darf doch in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Die griechischen Götter sind älter als Homer. Neben dem Bilde, das der jonische Sänger von Zeus und anderen Göttern entwarf, dem Bilde, das lüsterne Dichter und lose Spötter einer späteren Zeit noch mit manchem pikanten Zuge bedachten, lebte ein anderes, ernsteres Bild des großen Göttervaters im Bewußtsein des Volkes, in seinem Glauben und Denken, im Bewußtsein der Denker und Theologen, manches ernst und tief religiös gerichteten Dichters, — in Religion und Kultus, Dichtung und Philosophie. Und das war das eigentlich religiöse, das ältere, echtere Bild des Gottes, dem auch die leichten, oft so graziösen Gebilde einer freieren, selbst mit dem Heiligsten souverän spielenden Kunst lange Zeit nichts Ernstliches anhaben

konnten. Auch übersieht man nur allzu leicht und allzu gern über einigen pikanten Zügen die Größe und den Ernst, die auch den homerischen Zeus erhaben und gewaltig, ja hoch und heilig erscheinen lassen, — gleich dem Bilde des Phidias, das die erhabene Schilderung des Dichters verkörperte, wie sie uns in den herrlichen Versen der Ilias (1, 528 ff.) so eindrucksvoll entgegentritt.

Heilig, — hoch, erhaben und heilig erscheint Zeus in dem Kultus der Griechen, ob auch Sage und Dichtung von ihm manches erzählen, was uns, was späterer Zeit recht unheilig, ja leichtfertig und frivol vorkommt. Aber man darf den ursprünglichen Sinn dieser Sagen, den vorgeschichtlichen Grund, auf dem sie erwachsen sind, nicht mißkennen. Leichtfertigkeit und Frivolität sind keineswegs Charakterzüge dieses Gottes von altersher, — ganz im Gegenteil! Erst eine leichtfertige und frivole Zeit hat ihm das angehängt, — eine Zeit, in welcher die sexuellen Fragen total anders beurteilt und behandelt wurden als in der Urzeit. Die zahlreichen Liebes- und Ehebruchsgeschichten des Zeus, welche hauptsächlich jene Auffassung veranlassen und so vielen Dichtern und bildenden Künstlern seit dem Altertum bis in die neueste Zeit Stoff zu oft sehr pikanten Erzählungen und Darstellungen boten, sie entsprangen unzweifelhaft der alten Auffassung dieses Gottes als des Vaters, des Erzeugers, des in gewaltiger Zeugungskraft alles Befruchtenden, — und sie sind an sich und von Hause aus ebensowenig unheilig als die Zeugung selbst. Erst eine Zeit, die die große und heilige Tatsache der Zeugung und was mit ihr zusammenhängt, ängstlich, halb schamhaft, halb lüstern, verhüllte, — eine Zeit, die früher nicht gekannte Schranken im Geschlechtsleben aufrichtete, — verlieh jenen Sagen von Zeus den erwähnten Charakter. Man erinnere sich daran, daß in der arischen Urzeit die geschlechtliche Freiheit des Mannes, des Vaters, des Familienoberhauptes nahezu unbeschränkt war, soweit nicht die Rechte anderer Männer in Frage kamen. Und nahe genug lag die Auffassung, daß es für den Himmel-Vater, den Vater der Welt, der Menschen und der Götter, in dieser Beziehung gar keine Schranken gäbe. Die Zeugungslust des Zeus, sein schrankenlos freies Gebaren auf

diesem Gebiete, ist an sich ebensowenig unheilig oder anstößig, verletzt ebensowenig den religiösen Sinn seiner Verehrer, als das Lied des Rigveda, das den regnenden Himmelsgott als einen brüllenden Stier schildert, der seinen Samen reichlich überall hin auf die Erde fließen läßt und allenthalben Fruchtbarkeit wirkt, — oder in späterer Zeit Vishṇu - Kṛishṇas zügellose Liebesfreuden mit den Hirtinnen.

Zeus ist gerade nach der entgegengesetzten Seite hin entwickelt wie Ahuramazdâ. Der alte Himmelvater der arischen Urzeit erscheint in dem großen Gotte der Perser um ein bedeutendes mehr vergeistigt, ins Abstrakte erhöht, — im Zeus dagegen noch viel mehr vermenschlicht, ins Gegenständliche hinein plastisch ausgebildet. Ahuramazdâ ist nicht mehr Vater im menschlichen Sinne, nicht Erzeuger, sondern rein geistiger Schöpfer; Zeus dagegen ist gerade ganz menschlich Vater und Erzeuger, dessen Zeugungslust und Zeugungskraft in manchen anschaulichen, ja drastischen Erzählungen nahe gebracht wird. Im Bewußtsein des Volkes hat er aber dadurch von seiner Heiligkeit nichts eingebüßt und ernster gerichtete Dichter und Philosophen haben ihn nicht nur als den Höchsten, sondern auch als den Heiligsten gefeiert, den Allgott, den Gott, der das A und O, der Anfang, Mitte und Ende von allem ist, wie er denn auch nicht selten „der Gott" oder „Gott" schlechthin (ϑεός oder ὁ ϑεός) genannt wird[1].

Der vedische Himmelsgott mit seinen verschiedenen Parallelgestalten steht in der oben besprochenen Eigenschaft — als Vater, Erzeuger, Schöpfer — gewissermaßen in der Mitte zwischen dem persischen Ahuramazdâ und dem griechischen Zeus; und im ganzen genommen steht er wohl der urarischen Gestalt des Himmelvaters darin am nächsten. Varuṇa mit den andern Âdityas ist sehr erhaben, geistig gedacht, mehr Schöpfer als Erzeuger. Daneben aber erscheint die alte Gestalt des Dyâus ganz als Vater, — seinem Beinamen pitar gemäß, — und Pṛithivî, die Erde, steht ihm als Mutter zur Seite. Er erscheint als Vater ganz

---

[1] S. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 86.

ursprünglich und einfach natürlich gefaßt, ohne drastische Ausmalung wie bei Zeus. Daneben steht auch Parjanya, der Himmelsgott als Regner, der als Stier oder als männliches Roß gedacht die Erde mit seinem Samen befruchtet, den er als Leibesfrucht in die Pflanzen legt. Diese alten Parallelgestalten dämpfen gewissermaßen den abstrakteren Charakter des Varuṇa und seiner Brüder, unter denen Daksha-Dhâtar als der Schöpfer κατ' ἐξοχήν erscheint. In der Fülle der indischen Parallelbildungen des alten Himmelsgottes spielt die religiös-schöpferische Phantasie um die Begriffe Vater, Erzeuger, Schöpfer herum, ohne jemals so bestimmt und entschieden zum rein Geistigen, ausschließlich geistig Schöpferischen vorzudringen, wie es die Perser in ihrem Ahuramazdâ tun, noch auch so energisch und klar den Gott nach dem Bilde des Menschen zu gestalten, wie es die Griechen in ihrem Zeus uns zeigen.

Welche Umstände für diese beiden Völker, Perser und Griechen, bei der besonderen, so sehr charakteristischen Ausprägung ihres Bildes vom großen Himmelsgotte bestimmend mitgewirkt haben mögen, das ist gewiß nicht mit wenigen Worten abzutun. Allein es drängt sich uns doch die Betrachtung auf, wie ganz die strenge, abstrakte Natur des Ahuramazdâ zu dem ernsten, rauhen Berglande Ostbaktriens stimmt, wo Zarathustra lebte und lehrte, — wie ganz dagegen der ins Menschliche, Sinnliche weiter entwickelte Zeus in die reizvoll schöne, zum Lebensgenuß einladende, zur Lebensfreudigkeit stimmende Natur Griechenlands zu gehören scheint. Ob bei dieser Entwicklung auch der Einfluß der Urbevölkerung des Landes mitgewirkt haben dürfte, mag dabei vorläufig eine offene Frage bleiben.

Sicher ist, daß die besondere Entwicklung und Ausprägung des griechischen Zeus, ins Anthropomorphische, Zeugerische, Sinnliche und gegenständlich Plastische hinein, uns nicht daran hindern kann, in ihm den rechtbürtigen Abkömmling des uralten Himmelvaters, — dessen Namen er ja noch trägt, — des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit zu erkennen. Was wir nach unserer bisherigen Untersuchung an charakteristischen Zügen im Bilde eines solchen Nachkommen oder Vertreters des urarischen

Djêus pater voraussetzen dürfen und müssen (vgl. oben S. 445 ff.), das findet sich mit unzweifelhafter Deutlichkeit im Bilde des großen griechischen Gottes wieder und macht recht eigentlich das Wesen desselben aus.

Dies wollen wir im einzelnen zu zeigen versuchen.

Allem zuvor steht das eine fest: Zeus ist unbestritten der höchste, oberste Gott, das höchste Wesen göttlicher Art, welches die religiöse Verehrung des griechischen Volkes kennt. Er erscheint in dieser Stellung schon in den ersten Anfängen des Griechentums, bis zu denen unser Blick zurück reicht, — er behauptet dieselbe wie selbstverständlich durch alle Schwankungen des geschichtlichen und kulturlichen Lebens hindurch, — er behauptet sie noch in der Zeit des Unterganges der griechischen Religion. Und es gilt das für alle Teile des griechischen Landes, ganz allgemein. Nirgends gewahren wir historische Anfänge einer Verehrung des Zeus, ein allmähliches Emporwachsen dieser Göttergestalt über die anderen hinaus. Überall, bei allen Stämmen des Volkes ist er von Anfang an da und von Anfang an bis zuletzt unumstritten der höchste Gott. Die unmittelbar einleuchtende Erklärung dieser großen und wichtigen Tatsache liegt ohne Zweifel darin, daß er diese überragend hohe Stellung schon in vorhellenischer Zeit besessen, aus vorhellenischer Zeit mitgebracht, als das natürliche Erbe seines Vorgängers, aus dem er im Laufe der Zeiten langsam sich wandelnd geworden, seines Vorgängers, der er einst selber war, — des altarischen Himmelvaters Djêus pater. Die griechischen Sagen von der Geburt des Zeus auf hellenischem Boden, von der Verdrängung einer älteren Götterherrschaft, seines Vaters Kronos — bedeuten demgegenüber nicht viel. Sie beweisen nicht, daß Zeus erst auf griechischem Boden erwachsen, daß er keine ältere, urarische Wurzel hat, — sondern nur, daß der griechische Mythus auch für die größte Erscheinung der Götterwelt einen Anfang und ein Werden sich zurechtlegte, so gut er es vermochte. Wir kommen auf die Sage von der Geburt des Zeus im Verlaufe unserer Untersuchung wieder zurück und werden sehen, daß wir auch bei dieser erhabenen Göttergestalt Älteres und Jüngeres, aus der Urzeit Er-

erbtes, organisch Entwickeltes und anderswoher Übertragenes scheiden müssen. Die Stellung des Zeus als des höchsten Gottes werden wir aber unbedingt als Erbe der Urzeit anzusehen haben. Dafür spricht neben der Vergleichung mit den verwandten Völkern, mit Dyâus pitar, Jupiter, Zio u. a., insbesondere gerade der Umstand, daß Zeus jene Stellung von Anfang an und bei allen griechischen Stämmen inne hat.

Wir gewahren hier, in der Weiterentwicklung des uralt arischen höchsten Gottes eine merkliche Verschiedenheit zwischen den Griechen und ihren indischen Stammverwandten. Bei den Indern waltet von Anfang an ein starker Trieb zur Schaffung von Parallelgestalten des obersten Himmelsgottes, aus selbständig werdenden Beinamen, wo dann einer den anderen aus der höchsten Stellung verdrängen kann, wie Varuṇa den Dyâus pitar in den Hintergrund drängt und bedeutungslos macht, bis auch er einer neuen Bildung weichen muß. Bei den Griechen ist von solchen Parallelgestalten nur wenig zu spüren, — wenn sie auch nicht ganz fehlen, — und von allem Anfang ist und bleibt Zeus Inhaber der Stellung des höchsten Gottes. Gewiß ein nicht gering zu schätzender Vorzug, dem freilich in der religiösen Entwicklung der Inder andere schwerwiegende Vorzüge die Wage halten.

Zeus wird als König, als Basileus, König der Götter und Menschen, gedacht und dargestellt, auf dem Thron sitzend, das Szepter in der Hand [1], das Zeichen der königlichen Macht und Würde. Auch die irdischen Könige haben ihr Szepter von ihm, dem Könige der Welt. Das ist für die griechische Kulturwelt die naturgemäße Prägung, die fast selbstverständliche Auffassung dieses Gottes als des höchsten, obersten, alles Beherrschenden. Eben weil er der höchste Gott war, mußte er als König gedacht werden, wie auch Varuṇa als König gedacht wird. In der Urzeit, wo es noch keine Könige gab, da genügte es auch zur Andeutung seiner Herrscherstellung, wenn der oberste Gott als Vater bezeichnet ward. In dem Bilde des Vaters der Großfamilie war für jene Zeit genug der Machtfülle angedeutet. Mit der

[1] „Nie ohne das Symbol des Szepters", sagt Preller a. a. O., S. 119.

Ausbildung des Königtums aber mußte er notwendig zum König werden, mußte sein Bild zum idealen Vorbild irdischen Königtums sich gestalten.

Die überragende Macht und Stärke des Zeus tritt in den Sagen vom Kampfe mit den Titanen und Giganten besonders gewaltig hervor. Er ist allen Göttern so sehr überlegen, daß er sich rühmen kann (Ilias 8, 13—27), wenn eine goldene Kette vom Himmel zur Erde hinabhinge und alle Götter und Göttinnen sich daran hängen wollten, so vermöchten sie doch nicht, ihn vom Himmel zur Erde herabzuziehen, so sehr sie sich auch anstrengten; er aber werde sie leichtlich allesamt hinaufziehen samt der Erde und dem Meer, und dann die Kette um die Kuppe des Olymp herumschlingen, so daß alle Dinge schwebend daran hängen müßten, so sehr überrage er Götter und Menschen [1].

Das ist die poetische, anschaulich-sinnliche Art, wie Homer die alles überragende göttliche Macht des Zeus schildert. Andere Dichter und Philosophen feiern ihn geistiger als den Allgott, das A und O aller Dinge. So erscheint er namentlich bei den Stoikern, aber auch sonst, als das pantheistische Ein und Alles, — so wird er in orphischen Versen besungen (Orph. Fr. 6, 9; Lob. Agl. 523):

> Zeus ist der Erste und Zeus der Letzte, der Herrscher des Blitzes,
> Zeus ist das Haupt, die Mitte, aus Zeus ist Alles geschaffen,
> Zeus ist der Grund der Erde, des sternengeschmücketen Himmels,
> Zeus ist Mann und Zeus ist unsterbliches weibliches Wesen usw.

Und Aratus singt in seinem berühmten Gedicht über die Gestirne von Zeus als dem Anfang aller Dinge und sagt, „daß von ihm alle Gassen, alle Marktplätze voll sind, auch das Meer und die Häfen, und daß wir alle überall des Zeus bedürfen, die wir ja auch seines Geschlechtes sind". Ebenso aber ist er auch das Ende von allem, führt alles aufs beste hinaus, ist aller Dinge mächtig, der allgemeine Hort und Heiland, der Retter in aller Not (Z. *Σωτήρ, τέλειος, παγκρατής*, s. Preller a. a. O., S. 121). Der Höchste, der Mächtigste, der Beste, der Weiseste, der Herrlichste, — vor allen anderen Göttern mächtig, weise und herrlich,

[1] Vgl. Preller a. a. O., S. 84.

— so wird Zeus seit alters gepriesen, und es ist bedeutsam genug, wenn er auch „Gott“ oder „der Gott“ schlechthin genannt wird (vgl. Preller a. a. O., S. 84—86). Wenn etwas feststeht in der griechischen Religion und Mythologie, dann ist es diese alles und alle überragende Stellung des Zeus als des höchsten Gottes, welche es ganz begreiflich erscheinen läßt, daß ein Mann wie Celsus den Jehova mit Zeus identifizieren konnte (s. Preller a. a. O., S. 93; Origenes c. Cels. 5, 43, S. 259).

Ebenso gewiß aber ist es, daß Zeus als der Himmelsgott, der Himmel-Vater gedacht wird, wie schon sein alter Name besagt. Als solcher wurde er fast überall in Griechenland auf den höchsten Bergen verehrt. Darum trägt er den Beinamen Epakrios (*ἐπάκριος*), der auf den Spitzen, Gipfeln, Berghöhen Wohnende, — und auch sein Beiname „der Höchste, der Oberste“ (*ὕπατος*, *ὕψιστος*) — für gewöhnlich im Sinne der höchsten Majestät gedacht — wird in dem gleichen räumlichen Sinne gedeutet, resp. (vom Geistigen abgesehen) auch so verstanden. So verehrte man den Zeus auf dem lykäischen Berg an der arkadisch-messenischen Grenze, auf dem Berg Ithome in Messenien, auf dem Kyllene-Berg im nördlichen Arkadien, auf dem malerischen, weithin sichtbaren Berge Apesas in Argolis, auf dem Taygetos im spartanischen Lande, auf dem Parnes und Hymettos in Attika, dem Kithaeron und Laphystion in Böotien, dem Parnaß in Phokis, dem Pelion und Oeta in Thessalien, auf dem Tomaros-Berg bei Dodona in Epirus, auf dem Idagebirge bei Troja und an manchen anderen Orten[1]. Oft kehrt der Name des Olympos wieder, — und er erscheint fast wie ein Gattungsname hochragender Berge, auf deren Gipfel man sich den großen Himmelsgott in seiner Herrlichkeit wohnend denkt. Er ist aber auch zum Namen einer idealen Höhe im Ätherblau droben geworden, eines himmlischen Berges, der dem Gebiete der Sinnlichkeit entrückt, den Augen der Menschen nicht sichtbar, die ganze Erde hoch überragt, —

[1] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, 3. Aufl., S. 93. 98. 100. Diese Verehrung des griechischen Zeus auf den Gipfeln der Berge erinnert uns unmittelbar daran, daß nach Herodot I, 131 auch die Perser ihrem Zeus auf den höchsten Gipfeln der Berge Opfer darbrachten (vgl. oben, S. 338).

ein erhabener Göttersitz, von welchem aus Zeus das Tun und Treiben des Menschengeschlechtes überschaut. Im Lichte da droben thronend denkt man ihn sich, — im Äther wohnend, wie schon Homer ihn bezeichnet (*αἰθέρι ναίων*). Der Äther wird auch sonst öfters die Wohnung des Zeus genannt (s. Preller a. a. O., S. 93, Anm. 1) und wir erkennen in dieser Vorstellung deutlich den großen Gott des lichten, strahlenden Himmels, der sich in majestätischer Klarheit über der Erde wölbt. Lichthimmel, Taghimmel ist ja Zeus in erster Linie, wie schon sein alter Name zeigt (= Djêus), resp. der in dieser Erscheinung vornehmlich sich offenbarende Gott. Er erscheint aber doch auch lokal, wie Varuṇa in weiterem Umfang, zugleich als Gott des gestirnten Himmels, also des Nachthimmels. So wurde in Gortys ein Zeus Asterios (*Ἀστέριος*), ein Sternen-Zeus verehrt, welcher als Herr des gestirnten Himmels und der Sonne zugleich galt (vgl. Preller a. a. O., S. 107).

Als Himmelsgott führt aber Zeus auch die furchtbare Aegis, die dunkle Wolke, die als riesiges Ziegenfell gedacht, ihn schützend deckt und die Gegner zurückschreckt. Als Himmelsgott ist er in ganz hervorragendem Maße der Herr und Lenker der meteorischen Erscheinungen, und gerade seine stark hervortretende Eigenschaft als Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes, darf als der wichtigste Punkt bezeichnet werden, durch welchen sich Zeus von dem indischen Dyâus und Varuṇa unterscheidet. Zeus ist aber nicht bloß wie Varuṇa der Wolkensammler (*νεφεληγερέτης*) und der Regenspender (*ὑέτιος, ὄμβριος*), der Herr der himmlischen Wolkenwasser, der die dürstende Flur mit dem belebenden Naß erquickt und befruchtet, sondern er ist auch gerade der stürmende, donnernde und blitzende Gott des Gewitters, dem bei den Indern nicht Dyâus und Varuṇa, sondern vielmehr Parjanya und Indra entsprechen, der bei den Germanen als Thôrr oder Donar ebenfalls deutlich von dem alten Himmelsgotte unterschieden ist, während der italische Jupiter gleich Zeus beide Eigenschaften in sich vereinigt.

Diese Differenz, zu deren Lösung wir bereits früher einen Schritt getan haben, läßt sich in verschiedener Weise erklären.

Entweder gab es schon in der arischen Urzeit neben dem Lichthimmelgott auch einen Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes, und dieser letztere verschmolz bei den Griechen und Römern mit dem ersteren ganz zu einer Person; oder aber in der Urzeit war der Himmelsgott zugleich Gewittergott und erst später löste sich bei den Indern, Germanen, Slaven, Litauern die Gestalt des letzteren ab und wurde zum selbständigen Gotte. Diese letztere Ansicht wird z. B. von Mogk und Bradke vertreten, welche den germanischen Thôrr wie den indischen Indra für Abspaltungen des alten Himmelsgottes Dyâus erklären[1] (sog. Hypostasen). Daß solche Abspaltungen möglich sind, haben wir gerade auf indischem Gebiete bereits deutlich gesehen, aber wir sahen auch, daß gerade die Gestalt des Indra einer solchen Annahme durchaus widerstrebt. Sie hat mit derjenigen des Dyâus-Varuṇa so gar nichts gemein, ist so gründlich, so total mit all ihren Zügen derber, roher, ungeschlachter Sinnlichkeit von derjenigen des hohen Himmelsgottes unterschieden, daß ich an eine ursprüngliche Identität derselben nicht zu glauben vermag, ja dieselbe für ausgeschlossen halte. Ebenso sehr sind aber auch Thôrr und Tŷr, Donar und Zio verschieden, und die Gestalt des germanischen Donnergottes ist derjenigen des Indra so augenfällig verwandt, daß sie wohl wesentlich ebenso wie diese zu beurteilen sein wird. Das scheint für die Annahme eines speziellen Gewitter- oder Donnergottes schon in der arischen Urzeit zu sprechen, und auch die Donnergötter Perkunas bei den Litauern, Pehrkons bei den Letten, Perun bei den Slaven ließen sich für diese Ansicht ins Feld führen. — Darf es dann also für wahrscheinlich gelten, daß bei den Griechen und Römern der alte Lichthimmelgott mit einem alten Gewitter- und Donnergott zu einer Person verschmolzen wurde? — ein Prozeß, der vielleicht um so näher lag, als doch gewiß schon der alte Himmelsgott auch als Regenspender gedacht wurde, wie auch Varuṇa bei den Indern, so daß es als eine naheliegende Erweiterung und Vervollständigung seines Wesens gelten dürfte, wenn man diesen Gott auch

[1] Vgl. E. Mogk, Germanische Mythologie, 2. Aufl., S. 125 (354); P. v. Bradke, Dyâus Asura, S. X u. XI.

zum Herrn des Donners und Blitzes machte. — Ich meine, daß auch diese Annahme mißlich und nicht sehr wahrscheinlich wäre. Die Gestalt des Zeus, wie auch die des Jupiter ist eine so durchaus einheitliche, die Herrschaft über Donner und Blitz scheint so durchaus organisch und fast notwendig zu dem Bilde des großen Himmelsgottes zu gehören, daß eine solche Theorie der Verschmelzung desselben aus zwei ursprünglich getrennten Göttergestalten nicht gerade sehr überzeugend und einleuchtend sein dürfte.

Wenn aber keine der beiden Ansichten wahrscheinlich ist, — wenn weder Indra und Thôrr als Abspaltungen vom alten Himmelsgotte betrachtet werden können, noch Zeus und Jupiter als Verschmelzung von Lichthimmelgott und Gewittergott, — was dann?

Nun es ist, wie ich meine, eine dritte, vermittelnde Ansicht möglich, welche wohl am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat und nach keiner Richtung ernstliche Schwierigkeiten bieten dürfte:

Der alte Himmelsgott Djêus galt wohl schon in der Urzeit nicht nur als Erzeuger des Regens, sondern auch des Gewitters, war als Himmelsgott auch Gewittergott, vor allem in jener Hypostase, die uns durch die Gestalten und Namen des Parjanya, Perkunas-Pehrkons, wie auch des germanischen Fjörgynn, als urzeitlich verbürgt wird, während zugleich schon damals neben ihm noch ein besonderer Gewitter-, Blitz- und Donnergott, Gewitterdämon oder Gewitterriese existieren mochte, aus welchem dann in der Folge Indra und Thôrr hervorgingen (vielleicht auch Herakles). Es ließe sich für ein solches Verhältnis manche Analogie beibringen. Beispielsweise ist der Himmelsgott Odhin bei den alten Skandinaviern in sehr ausgeprägter Weise auch Gott des Krieges und Sieges; und doch steht neben ihm als spezieller Kriegsgott, als Herr über Krieg und Sieg, Tŷr da! Solch ein Ineinandergreifen der Herrschaftsgebiete verschiedener Götter scheint dem mythologischen Bewußtsein keineswegs anstößig gewesen zu sein.

Die Gestalten des Zeus und des Jupiter sprechen entschieden dafür, daß der urarische Himmelsgott auch zugleich schon Gewittergott war [1], wie solches denn auch a priori einem großen Herrn des Himmels zu gebühren scheint [2]. Und die Tatsachen der indischen und germanischen Mythologie stehen mit einer solchen Annahme nicht in Widerspruch. Wir sahen ja bereits früher, daß der indische Gott Parjanya allen Anspruch darauf hat, als eine Hypostase des großen alten Himmelsgottes angesehen zu werden, — der Himmelsgott als Gewitterer, als der „greinende Himmelvater", selbständig geworden neben Dyâus und Varuṇa, bei welchem eben darum naturgemäß die entsprechende Eigenschaft verschwand oder verkümmerte. Und ebenso spaltete sich, wie wir später sehen werden, vom alten germanischen Himmelsgotte ein Gewittergott Fjörgynn ab, der späterhin durch Donar-Thôrr verdunkelt wurde und ganz verschwand, wie auch Parjanya durch Indra verdrängt ward. Zeus aber blieb, ebenso wie Jupiter, fortdauernd auch der Gewittergott, ja es scheint, daß diese Eigenschaft in ihm mit der Zeit noch stärker hervortrat, so daß der alte spezielle Gewittergott neben ihm als unnötig verschwand.

Wenn dem Zeus die Eiche heilig ist, in Dodona und auch sonst in Griechenland, so erklärt sich dies ebenfalls aus seiner Eigenschaft als Donnergott, denn dem Donnergott gehört dieser Baum auch sonst bei den arischen Völkern; so bei den Römern,

[1] Sehr bestimmt und im wesentlichen gewiß zutreffend sagt Mogk a. a. O., S. 125: „Wie die griechische Mythologie lehrt, muß sich einst bei den Indogermanen die Tätigkeit, in den Lüften den Donner zu erregen, bei dem höchsten Gotte, dem alten Himmelsgotte, befunden haben."

[2] Eine solche apriorische Voraussetzung wollen wir allerdings nicht zu hoch bewerten. Die Ethnologie zeigt uns da mancherlei Varianten in oft nicht fern voneinander liegenden Gebieten. So hat z. B. bei den Ewe-Völkern an der Sklavenküste der mächtigste Gott, der Weltschöpfer und Welterhalter Mawu einen Blitzgott und einen Donnergott zur Seite, während Jankompon, der höchste Gott der Neger an der Goldküste, selbst dem Blitze und dem Donner gebietet, — Jankompon, dessen Name von einigen als „der große Freund", von andern als „die strahlende Hoheit, die lichte Höhe" übersetzt wird (vgl. W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. W. 1891, S. 35. 28).

so bei den Germanen[1], bei den Kelten, bei den alten Preußen und wohl auch bei den Slaven. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dies schon in der Urzeit der Fall war. In Dodona war die dem Zeus geweihte Eiche das älteste Heiligtum, hochverehrt in ganz Griechenland, ja selbst in einem Teile Italiens. Das Rauschen ihrer Zweige verkündete den Willen des Zeus, heilige Tauben wiegten sich auf ihren Zweigen, eine heilige Quelle des Zeus ergoß sich an ihrem Fuß und die alte Priesterschaft der Sellen pflegte den heiligen Baum (vgl. Preller a. a. O., S. 98. 99).

Daß der Himmelsgott Zeus auch und vornehmlich als Vater gedacht ist, Vater der Götter und Menschen, braucht nach unseren früheren Erörterungen nicht mehr besonders nachgewiesen zu werden. Dagegen fehlt uns noch ein wichtiger Zug im Bilde des Zeus, — der wichtigste, wenn es sich um den Nachweis seiner Verwandtschaft mit Varuṇa und seinen brüderlichen Parallelgestalten handelt. Soll unsere früher geäußerte Voraussetzung wahrscheinlich gemacht, — soll der Nachweis geliefert werden, daß der griechische Himmelsgott der Vorstellung des höchsten guten Wesens bei den primitiven Völkern entspricht, resp. aus dieser Vorstellung sich entwickelt hat, dann muß in ihm vor allem die innigste Beziehung zu den großen sittlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft deutlich hervortreten; dann muß er vor allem als der große, heilige Wächter und Richter über Gut und Böse, Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag auf das bestimmteste sich erweisen. Denn gerade in dieser Eigenschaft besteht ja, wie wir gesehen haben, recht eigentlich die Wurzel, die wichtigste Konstituente im Wesen jener höchsten religiösen Konzeption schon bei den primitiven Völkern. Wenn unsere Voraussetzung richtig, wenn Zeus aus einem urarischen Djêus entsprossen ist, und wenn dieser Djêus der Vorstellung vom höchsten guten Wesen bei den primitiven Völkern entspricht, dann muß notwendig das ethische Moment im Wesen des Zeus eine hervorragend wichtige, ja eine kardinale, beherrschende Rolle spielen

---

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., I, S. 153. 58.

Und so ist es in der Tat, — darüber kann, wie ich meine, kein Zweifel bestehen. Wenn dies Urteil vielleicht manchen überrascht, so hat das doppelten Grund. Einmal sind wir zufolge einer langen Tradition gewohnt, bei Zeus — wie bei fast allen griechischen Göttern — die Naturseite seines Wesens stets in den Vordergrund zu stellen, von ihr wie selbstverständlich auszugehen, von ihr alles andere abzuleiten. Wo ein Gott auch in der Natur seine Macht offenbarte, da galt es fast für selbstverständlich, daß dort die eigentliche Grundlage seines Wesens zu suchen sei, und nur so abstrakte Bildungen wie Dike oder Themis entgingen diesem Schicksal, weil es bei diesen eben gar keine Naturseite gab. Und dann vor allem wurde die Einsicht in die ethische Bedeutung des Zeus, der Blick für seine erhabene Größe gerade auf diesem Gebiete,. das Verständnis für den innersten Kern seines Wesens bei uns in verhängnisvoller Weise getrübt durch die schon früher erwähnten Liebes- und Ehebruchsgeschichten, mit denen eine spätere Zeit sich allzugern beschäftigte. Wir sahen es bereits, — was an diesen Geschichten anstößig, unsittlich, frivol erscheint, das ist erst im Laufe der Zeit dazu geworden, sofern es sich nicht überhaupt um spätere Erfindungen handelt. Eine wesentliche Veränderung in der geschlechtlichen Moral in Verbindung mit dem allzu leichten, lüsternen Sinn mancher Dichter und bildenden Künstler ließen auf dem Bilde des Zeus Flecken entstehen, die ursprünglich keine Flecken waren, — die, soweit sie alten Ursprungs, seiner Heiligkeit von Hause aus keinen Eintrag taten, mit der Zeit aber, immer mehr ausgebreitet, immer weniger im ursprünglichen Sinne verstanden, seinem Ansehen doch erheblich geschadet und ein richtiges Verständnis seines Wesens stark beeinträchtigt haben, — insbesondere außerhalb Griechenlands, insbesondere in der christlichen Welt. In Griechenland selbst wurde der Volksglaube, wurde der Kult nicht wesentlich von diesen Dingen berührt, nicht ernstlich durch sie geschädigt, und dem Einfluß jener Dichter und Künstler boten religiös tiefer angelegte Naturen, Philosophen und auch Dichter, fort und fort ein wirksames Gegengewicht, das nur zu oft übersehen wird.

Wenn wir unbeirrt durch jene Geschichten die Gestalt des Zeus ins Auge fassen, in den Kern seines Wesens zu blicken suchen, dann springt die gewaltige ethische Bedeutung des großen Gottes sofort in die Augen.

Alle sittliche Ordnung im Menschengeschlechte stammt nach griechischem Glauben von Zeus, ist von ihm abhängig, steht unter seiner schützenden und überwachenden Obhut. Zeus ist der oberste Schirmherr des Familienlebens wie des Staatslebens und aller sozialen Ordnungen, — er ist „höchstes und letztes Prinzip aller Ordnung und Regierung“ (Preller a. a. O., S. 116). Er beschirmt den häuslichen Herd und das eheliche Leben [1], die Geschlechterverbände, die Stämme, das Volk [2]. Zeus steht den Rats- und Volksversammlungen vor, gilt gewissermaßen als ihr idealer Präsident oder Protektor [3]. Zeus ist der oberste Wächter über Recht und Unrecht, darum steht er in engster Beziehung zu der strengen Göttin Dike, der Göttin des Rechts und der Gerechtigkeit, die als seine Tochter gilt und im Grunde nichts weiter ist als eine Personifikation der mit Zeus untrennbar verbundenen Idee des Rechtes. Zeus ist der oberste Richter, der Rächer der Blutschuld und jeder anderen Schuld (*ἀλιτήριος, ἀλάστωρ*); er beschirmt die Unantastbarkeit der Grenzen und des Eigentums (als Z. *ὅριος*) wie überhaupt alle rechtliche Ordnung. Gleich dem Varuṇa sieht Zeus alles und weiß alles, wie schon Hesiod in den „Werken und Tagen“ singt (267):

Alles sieht das Auge des Zeus und alles bemerkt es.

Und derselbe Dichter erzählt in demselben Gedichte von den Scharen der Geister, die als Diener des Zeus die Menschen und alles Menschenwerk umschweben, über Recht und Unrecht Aufsicht üben (Preller a. a. O., S. 71. 120) — eine Konzeption, die uns unmittelbar an die Späher des Varuṇa erinnern muß.

„Weil aber der Schwerpunkt des Rechtes, vorzüglich nach den

---

[1] Darum trägt er die Beinamen *ἑρκεῖος, ἐφέστιος, ἑστιοῦχος, ζύγιος, γαμήλιος, τέλειος* (s. Preller a. a. O., S. 117).

[2] Darum heißt er *γενέθλιος, πατρῷος, φράτριος; Ὁμολώιος, Ὁμαγύριος, Ἑλλάνιος, Πανελλήνιος* (s. Preller a. a. O., S. 117. 118).

[3] In dieser Eigenschaft wird er *βουλαῖος* und *ἀγοραῖος* genannt.

ältesten Begriffen, Eid und Treue ist, so sind diese vor allem dem Zeus geheiligt (*Z.* ὅρκιος ἐφόρκιος, πίστιος) und er rächt furchtbar jeden Meineid, wie er denn auch bei Homer der oberste der Schwurgötter ist (Il. 23, 43) und es fortgesetzt im Rechtsverkehre der Griechen blieb“ (s. Preller a. a. O., S. 120). So ist denn Zeus für die griechische Welt der große Gott der Treue, insbesondere der Eidestreue, ein Wächter über der Wahrhaftigkeit der eidlichen Aussage wie über dem treuen Festhalten an dem feierlich gegebenen Versprechen — und er gemahnt uns in dieser Eigenschaft insbesondere an den großen Gott Mithra bei den alten Persern, wie auch an Varuṇa und Mitra bei den Indern. Mit dem indischen Mitra und Aryaman aber verbindet ihn der Zug, daß er überhaupt die freundliche, freundschaftliche Verbindung der Menschen untereinander fördert. Es heißt von ihm (als *Z.* φίλιος ἑταιρεῖος), daß er die Menschen zusammenführt und will, daß sie einander Freund seien (vgl. Preller a. a. O., S. 118 Anm.), wie Mitra der die Menschen miteinander verbindende Gott genannt wird (yâtayajjana). Wie Mitra und Aryaman ist Zeus der Gott der Freundschaft und guten Kameradschaft. Unter seinem besonderen Schutze stehen die Gastfreunde und die Bettler, wie schon ein berühmter Vers des Homer besagt. An die Mutter der Âdityas, die Göttin Aditi oder „die Freiheit“ scheint aber Zeus darin zu erinnern, daß er (als *Z.* ἐλευθέριος) für den Urheber aller Freiheit gilt (Preller a. a. O., S. 121), — allein es handelte sich hier freilich um nationale und persönliche Freiheit, bei Aditi dagegen um die sittliche Freiheit, das Befreitsein von den Fesseln der Schuld. Unter anderen Beinamen tritt uns aber Zeus gerade auch als der Vertreter dieser sittlichen Idee entgegen und zeigt darin wieder seine wirkliche Wesensverwandtschaft mit den Âdityas und ihrer göttlichen Mutter.

Zeus ist ja nicht nur der strenge Richter und Rächer, er ist auch der große Gott der Sühne und Vergebung von Sünde und Schuld. Er reinigt und befreit von dem begangenen Frevel, er ist „eine heilende Zuflucht jedes bußfertigen Verbrechers“ (s. Preller a. a. O., S. 115), wie es auch von Varuṇa heißt, daß er der Gott ist, der sich auch des Sünders erbarmet, — wie auch Varuṇa

seine Brüder und seine Mutter den Sünder von der Schuld, die auf ihm liegt, befreien. Die griechische Sage kennt manche eindrucksvolle Geschichte von der Sühne schwerer Verbrechen, wo Zeus als der kathartische Gott erscheint (*Z. καθάρσιος*), — insbesondere tritt er in gewissen Gebräuchen und Traditionen der Mordsühne hervor (Preller a. a. O., S. 115).

So sind wir vollauf berechtigt, Zeus, den Herrscher und Lenker der Welt, insbesondere auch als den großen Gott der sittlichen Ordnung zu bezeichnen. Gut und Böse, Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Freundschaft — er wacht darüber, richtet, rächt, — sühnt und vergibt. Wir kennen ihn jetzt als höchsten Gott, als Himmelsgott und Vater, als höchstes gutes, über der Sittlichkeit wachendes Wesen, — und damit sind alle Voraussetzungen erfüllt. In alledem zeigt er sich den indopersischen Himmelsgöttern verwandt und rechtfertigt nun nicht nur durch seinen Namen, sondern auch durch sein Wesen die Annahme, daß wir in ihm die speziell griechische Ausprägung und Umgestaltung des altarischen Himmelsgottes und Himmelvaters, des höchsten guten Wesens der arischen Urzeit, vor uns haben.

Von manchen anderen Zügen im Bilde des Zeus darf es wohl als wahrscheinlich gelten, daß dieselben erst auf griechischem Boden sich entwickelt haben, resp. auch durch Übertragung von fremden Göttern her dem griechischen Himmelsgotte angeeignet sind, — ein Prozeß, der bei vielen griechischen Göttern stattgefunden hat, welche ihrem Kerne nach aus der Urzeit stammen, aber durch fremden Einfluß manche bedeutsame Umwandlung oder Ausgestaltung erfahren haben. Bei noch anderen Zügen wird es zweifelhaft bleiben müssen, ob sie urarisch sind oder aber späteren Ursprungs.

Das dürfte z. B. zunächst in bezug auf den streitbaren Charakter des Zeus gelten, seine Eigenschaft als Kriegs- und Siegesgott. Wie alt dieselbe ist, erscheint fraglich. Zeus ist ein starker, siegreicher Gott; Kratos und Bia, d. h. Kraft und Stärke, sind seine Begleiter; Nike, die Göttin des Sieges, gehört ihm an. Darum kommt auch Sieg und Entscheidung der Schlachten von Zeus. Er ist Anführer im Kampfe, verleiht Standhaftigkeit, ver-

hilft zu Sieg und Triumph. Der kriegerische Zeus wird unter dem Beinamen Areios (*ἄρειος*) verehrt und steht als solcher dem Ares sehr nahe, der als sein Sohn gilt. Eine besondere Form desselben ist der karische Zeus (*Λαβρανδεύς, Χρυσάωρ, Στράτιος*), der mit Streitaxt und voll gerüstet auf Münzen erscheint. In diesem letzteren, der zugleich Donnerer zu sein scheint, hat man vielleicht einen ursprünglich fremden, karischen Gott zu vermuten [1]. Ob dasselbe aber für den kriegerischen Zeus überhaupt zu gelten hat, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden. Die indischen Götter Dyâus, Varuṇa und die Âdityas sprechen nicht für ursprünglich kriegerischen Charakter des altarischen Himmelsgottes, der germanische Zio, Tŷr aber ließe sich gerade wieder für denselben ins Feld führen. Wir werden auf diese Frage später wieder zurückkommen und müssen dieselbe vorläufig offen lassen.

Für eine entschieden jüngere Übertragung halte ich die Geburts- und Todesgeschichte des Zeus, wie dieselbe insbesondere auf Kreta und in Kleinasien zu Hause ist. In Kreta spielt die Geburt des Zeus eine hervorragend wichtige Rolle. Dort gab es verschiedene Stätten im Gebirge, die darauf Anspruch machten, der Geburtsort des großen Gottes zu sein, — während später bald das Gebirge Dikte bei Praesos, bald das Idagebirge als Geburtsstätte des Zeus genannt wurden [2]. Es ist

---

[1] Es wird neuerdings angenommen, daß der karische Zeus Labrandeus, dessen Name Zeus mit der Axt bedeutet, aus der Vorstellung des mit der Doppelaxt verbundenen kleinasiatischen Gottes Teschub und späterer Mischung von kleinasiatischen und griechisch-religiösen Motiven hervorgegangen sei. Vgl. R. v. Lichtenberg, Die Ägäische Kultur (Leipzig 1911), S. 115.

[2] Als Vater des Zeus gilt bekanntlich Kronos. Dieser kinderverschlingende Gott erinnert an den phönikischen Moloch, den kinderfressenden Minotaurus und den ehernen Talos auf Kreta (vgl. dazu Much, Der germanische Himmelsgott, S. 77. 78. 85). Es läge wohl am nächsten, in ihm einen alten kretisch-karischen Gott zu suchen, zumal gerade in Kreta vorwiegend die Geburtsgeschichte des Zeus lokalisiert ist. Der Mythus vom kinderverschlingenden Kronos könnte aber sehr wohl auch arische Wurzeln haben (vgl. S. 464).

bekannt, was die Sage von dem zarten Kindesalter des Gottes berichtet, wie er von Nymphen gepflegt, von den dämonischen Kureten beschützt wird, wie die Bienen ihm Honig zutragen, die Ziege Amalthea ihn mit ihrer Milch ernährt, oder wie Tauben ihm Ambrosia bringen, ein Adler Nektar u. dgl. m. Der herangewachsene Zeus bezwingt dann den Kronos und die Giganten und herrscht, bis er endlich auch auf Kreta stirbt, wo man sein Grab zu zeigen wußte, — eine willkommene Tatsache für die Euhemeristen, die die Götter für ursprüngliche Menschen ausgaben. Es leuchtet ein, wie wenig diese Sagen zum Wesen des großen Himmelsgottes, des Vaters der Götter und Menschen, passen wollen. Schon die Geburt desselben wäre anstößig, doch ginge das bei starker Vermenschlichung allenfalls noch an. Völlig unmöglich aber erscheint das Sterben und das Grab des Gottes, der doch unverändert in strahlender Pracht droben waltet. Zu einem Jahreszeiten- oder Vegetationsgott würden solche Mythen schon besser stimmen, aber erstens ist Zeus ein solcher nicht oder nur sekundär und zweitens müßte man in solchem Falle doch ein immer erneutes Wiederaufleben und Wiedersterben erwarten, was nicht vorliegt. Merkwürdig berührt sich, wie schon Preller bemerkte (a. a. O., S. 105), der Kultus dieses geborenen und gestorbenen Zeus mit dem des Dionysos Zagreus, den wir später als einen Vegetationsgott und alten Mondgott kennen lernen werden, dessen Dienst im Seelenkult wurzelte. Von hier, von diesem Dionysos und vom Seelenkulte aus, konnten jene Geburts- und Todessagen möglicherweise auch auf Zeus übertragen worden sein. Für den Vegetationsgott und alten Mondgott ist das Geborenwerden und Sterben durchaus charakteristisch; und es springt in die Augen, wie eng sich die künstlerischen Darstellungen des neugeborenen, von schützenden Dämonen umtanzten Zeus mit denjenigen des neugeborenen Dionysos in der gleichen Situation berühren. Hier dürfte eine Übertragung von dem alten Mond-, Seelen- und Vegetationsgott Dionysos auf den Himmelsgott Zeus stattgefunden haben. Aus dem Gebiete des Mondmythus stammt wohl auch die Geschichte vom Verschlungenwerden der Geschwister des Zeus durch den argwöhnischen Vater Kronos,

mit der das bekannte Märchen vom Wolf und den sieben jungen Geißlein zusammengehört (Grimm Nr. 5). Die Menschenopfer, die im Kultus des Zeus, insbesondere des lykäischen, sicher bezeugt sind (Preller a. a. O., S. 101), aus dem Charakter des Himmelsgottes sich aber nicht unmittelbar erklären lassen, könnten aus dem Gebiete des Seelenkults stammen.

Zeus ist überreich an charakteristischen Beiwörtern, die immer andere und neue Seiten seines allumfassenden Wesens bezeichnend hervorheben. Aber nie verliert sich die klare Einsicht davon, daß dies doch nur Beiwörter sind, und der große Gott bleibt ganz und ungeteilt bestehen. Darin liegt wohl der wesentlichste Unterschied der Entwicklung des altarischen höchsten Gottes bei den Griechen im Gegensatz zu den Indern, und es offenbart sich darin etwas von dem künstlerischen, ästhetischen Sinne des hellenischen Volkes, das auch seine Göttergestalten wie Kunstwerke fein ausmeißelte, ihre Bilder immer reicher charakteristisch ausgestaltete, ihre einmal geprägte Persönlichkeit festhielt und sie nicht zerfließen, nicht in mehrere sich spalten ließ. Indien hat für den Wert der Persönlichkeit überhaupt weniger Sinn, Griechenland mehr als irgendein anderes Land, — das kommt auch in Religion und Mythologie zur Geltung.

So fehlen in Griechenland die für Indien so charakteristischen Abspaltungen und Parallelbildungen des alten Djêus fast vollständig. Nur eine solche können wir eigentlich nennen, die aber auch nicht dazu angetan war, dem Zeus jemals die Wage zu halten oder gar seinem Ansehen gefährlich zu werden. Es ist Uranos, der Himmel als der Allumfassende, das Himmelsgewölbe, der Sternenhimmel — ein Gott, dessen Name bei den Griechen stets das Appellativum für „Himmel" blieb und wohl darum schon nie so ganz charakteristische Persönlichkeit werden konnte wie Zeus. Dieser Name ist wahrscheinlich ursprünglich identisch mit demjenigen des Varuṇa, und war wohl schon in der Zeit der Einheit eine Bezeichnung des Himmelsgewölbes, resp. ein Beiname des großen Himmelsgottes als des Umfassers.

Als Himmel oder Himmelsgewölbe ist Uranos ohne Zweifel eine Parallelgestalt des Zeus, von dem alten Erbe des urarischen

Himmel-Vaters ist aber nur wenig auf ihn übergegangen. Immerhin doch einiges. Er gilt als der uralte Gatte der Erde, der mit ihr die Geschlechter der Titanen und Kyklopen zeugte, — unter den Titanen den Kronos, welchen die Sage zum Vater des Zeus macht [1]. So ist er Urvater des Göttergeschlechtes und man darf seine Stellung mit derjenigen des Dyâus im Veda vergleichen, der ja auch als Gatte der Erde und Urvater erscheint. Es sind das gewiß Züge des altarischen Himmelsgottes, die bei den Indern an dem altehrwürdigen Namen desselben haften blieben, während sie in Griechenland auf die Parallelgestalt des Uranos übergingen. Der indische Dyâus behielt fast nichts mehr und trat gegen Varuṇa ganz in den Hintergrund. Der griechische Zeus gab diese Züge auf, aber er blieb sonst im Vollbesitze dessen, was der Himmelvater der Urzeit einst besaß, und zu diesem Erbe kam dann noch die charakteristische Weiterentwicklung auf hellenischem Boden, die ihn endlich ganz jene Gestalt gewinnen ließ, die wir kennen und immer wieder bewundern.

[1] Daß der kinderfressende Kronos vielleicht ein alter kretischer Gott war, habe ich bereits oben bemerkt (S. 463 Anm.). Es liegt nahe, anzunehmen, daß ursprünglich Uranos als Vater des Zeus galt und daß erst später, als die kretische Geburts-, Kindheits- und Todesgeschichte des Zeus aufgenommen wurde, der kretische Kronos zum Vater des Zeus gemacht, zwischen diesen und Uranos eingeschoben wurde.

DER HIMMELSGOTT IN ITALIEN.

EINFACHER, ursprünglicher und altertümlicher als Zeus, in seiner ganzen Erscheinung, tritt uns der italische Jupiter entgegen, der in den großen Grundzügen seines Wesens wie in seinem Namen mit jenem sich unzweifelhaft deckt, im einzelnen aber und in der besonderen Ausprägung seines Charakters sich von ihm so kräftig unterscheidet, wie Römer und Griechen überhaupt, wie die Sprache von Latium und die von Hellas, ob auch beide aus demselben Stamm erwachsen sind. Man hat oft genug über die Phantasielosigkeit der Römer geklagt, ihren Mangel an poetischer, mythenbildender Kraft. Hier kommt uns dieser Mangel zugute, denn im Verein mit dem ernsten, ehrfürchtigen, streng konservativen Sinn des alten Rom macht er es wahrscheinlich, daß das Bild des großen Gottes — wie auch anderer Götter — dem seines urarischen Vorfahren noch ähnlicher geblieben sein dürfte, weniger durch spätere Entwicklung, durch jüngere Zutaten verändert und ausgestaltet, als dies bei seinem erhabenen griechischen Gegenbilde angenommen werden muß. Um von vielem nur einiges anzuführen: der altitalische Jupiter kennt weder die vielberühmten Liebesabenteuer, noch auch die Geburts-, Erziehungs- und Sterbegeschichte des Zeus, die wir bereits als mutmaßlich jüngere Zutat bezeichnet haben; ebensowenig den Sturz des Vaters vom Throne, die Kämpfe mit den Titanen oder anderen älteren Göttergeschlechtern u. a. m. Von alledem ist auf altitalischem Boden nicht die geringste Spur wahrzunehmen, sofern es sich nicht um offensichtlich spätere griechische Übertragungen handelt. Da aber auch den entsprechenden großen Göttern der Inder und Perser, der Ger-

manen, Slaven und Litauer diese Geschichten ganz fremd sind, so wird man wohl annehmen dürfen, daß es sich hier teils um selbständige mythische Bildungen des griechischen Volks, teils um fremde Übertragungen handelt, welches negative Resultat insbesondere bei den Liebes- und Ehebruchserzählungen — aber auch sonst — nicht ohne religiöse Bedeutung ist.

Selbständig gewordene Abspaltungen vom Wesen des großen Gottes sind in Italien zwar nicht so häufig wie bei den Indern und Germanen, immerhin aber doch zahlreicher als in Griechenland, wo wir die ungebrochene große Einheit im Bilde des Zeus bewundern müssen. Es scheint sich hier um eine altarische Neigung zu handeln, die sich nirgends so lebhaft entwickelt hat wie in Indien und bei den germanischen Völkern, nirgends so sicher und so erfolgreich eingedämmt und bezwungen ist, wie von dem Künstlervolke in Hellas. Wir kommen auf diesen Punkt später zurück. Jetzt gilt es, die großen positiven Züge im Bilde des Jupiter festzustellen, soweit dieselben sicher altitalisch sind.

Allem zuvor steht es fest, daß Jupiter als der unbestritten höchste, oberste Gott in Rom und in ganz Italien verehrt wurde. So kennen wir ihn insbesondere in Rom von der ältesten bis in die späteste Zeit, ohne daß ihm jemals ein ernstlicher Nebenbuhler erstanden wäre. Er ist und bleibt der höchste Gott, gerade so wie Zeus in Griechenland. Und zwar ist sein Kult nicht erst von Rom zu den verwandten arischen Stämmen Italiens getragen worden, sondern er ist bei denselben seit alters heimisch, soweit unsere Nachrichten reichen, ebensogut wie in Rom, — im stammverwandten Latium wie bei den Nachbarstämmen, den Äquern, Volskern, Sabinern, Hernikern. Seinen Namen kennt nicht nur das Altlateinische, sondern auch das Oskische, Umbrische und die anderen italischen Mundarten. Sind auch die alten Nachrichten über die nichtrömischen Stämme Italiens recht lückenhaft, so sehen wir doch deutlich, daß überall in Latium wie bei den umwohnenden Stämmen die Verehrung des Jupiter seit alters eine hervorragende Stellung einnahm, und wir haben alle Ursache anzunehmen, daß dieser Gott seit alters bei ihnen wesentlich derselbe war und ebenso als der höchste verehrt wurde

wie in Rom[1]. Daß diese alte Jupiterverehrung in Latium und Umgegend von der römischen ganz unabhängig war, läßt sich aus verschiedenen Einzelheiten des Rituals wie insbesondere aus dem Umstande schließen, daß der große Gott dort unter eigenartigen, nicht aus Rom stammenden Beinamen verehrt wurde[2]. Ohne Zweifel gab es da, wie schon diese Beinamen zeigen, lokale Besonderheiten in der Auffassung des Gottes, ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, daß der Gott in der großen Hauptsache seines Wesens überall als derselbe, überall auch als der höchste Gott verehrt wurde, — und diese Verehrung stammt bei ihm wie bei Zeus offenbar aus altarischer Zeit. So wenig wie Zeus in Griechenland hat sich Jupiter in Italien seine Stellung als der oberste, größte, mächtigste Gott erst erkämpfen müssen. Er hat sie von Anfang an inne, soweit unsere Blicke zurück reichen, offenbar ein Erbe der Urzeit.

Die überragende Stellung des Jupiter als des höchsten Gottes spricht sich in Rom auch darin aus, daß von allen Priestern, die dem Dienste eines bestimmten Gottes geweiht waren, der Flamen Dialis, der Priester des Jupiter, die erste, vornehmste Stelle einnahm[3]. Und weiter auch darin, daß ihm zu Ehren die großartigsten Festlichkeiten, Prozessionen und Spiele veranstaltet wurden, die die Höhepunkte des Lebens für die ganze Stadt bildeten[4].

Daß man diesen Gott sich als den Herrscher dachte, prägte sich auch in dem Szepter des Jupiter aus, welches als geheiligtes

---

[1] Vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1902, S. 100. 108. Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., I, S. 187. 188 (1. Aufl., S. 167).

[2] So wird er in Praeneste als Juppiter Arcanus verehrt, in Tibur als Juppiter Praestes, in Tusculum als Juppiter Majus, in Lavinium als Juppiter Indiges, bei den Volskern als Juppiter Anxurus usw. Vgl. Wissowa a. a. O., S. 108.

[3] Vgl. Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., S. 201 (1. Aufl., S. 179).

[4] Vgl. die Schilderung der römischen Spiele (ludi Romani) und anderer Spiele und Prozessionen zu Ehren des Jupiter bei Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., S. 219 ff. (1. Aufl., S. 195 ff.).

Symbol in seinem ältesten Tempel auf dem Kapitol bewahrt wurde, wo man ihn als Jupiter Feretrius oder Jupiter Lapis verehrte.

Die höchst gesteigerte Form des großen Gottes stellt aber der Jupiter Optimus Maximus dar, der seinen Tempel ebenfalls auf dem Kapitol hatte und als das ideale Oberhaupt Roms und alles Römischen anzusehen ist. Optimus heißt Jupiter hier nicht im Sinne der moralischen Güte, sondern als der an Macht und Ehre Vorzüglichste, der Höchste und in diesem Sinne Beste, — so daß also beide Beinamen seine erhabenste Majestät, seine alles überragende Größe und Macht, Hoheit und Herrlichkeit ausdrücken [1]. Die Verehrung dieses Jupiter Optimus Maximus, des höchsten göttlichen Herrn der Welt, wurde in Rom insbesondere seit der Zeit der Tarquinier geübt und verbreitete sich von hier aus weiter. Es war eine hohe Ehre für jede neue römische Kolonie, wenn sie ein Kapitol gründen und auf demselben dem Jupiter Optimus Maximus einen Tempel errichten durfte, womit sie sich als ein unmittelbares Abbild Roms im kleinen darstellte [2]. Dieser kapitolinische Kult des Jupiter Optimus Maximus behielt seine hervorragende Bedeutung fortdauernd bis zum Untergange des römischen Reichs, auch in der Kaiserzeit, wesentlich unverändert [3].

Nur eine andere Form, in welcher Jupiter als der höchste Herrscher verehrt wurde, war der Jupiter Imperator von Praeneste, dessen Bild später auch auf dem römischen Kapitol zu sehen

---

[1] Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 206. 207 (1. Aufl., S. 183. 184); Wissowa a. a. O., S. 110. Preller erklärt Optimus als der Vorzüglichste, Höchste unter allen Göttern; Wissowa bemerkt dagegen: „die Beinamen bezeichnen den Gott nicht sowohl als den besten und größten der Götter, als vielmehr als den ersten und hervorragendsten aller in und außerhalb Roms verehrten Joves“. Die Differenz ist für uns nicht von Bedeutung, denn die höchst gesteigerte Form des höchsten Gottes ragt natürlich erst recht über alle anderen Götter hinaus. Es ist der höchste Herr der Welt in seiner erhabensten Glorie. [2] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 113.

[3] Jupiter Optimus Maximus wurde auf dem Kapitol im Dreiverein mit Juno Regina, der himmlischen Königin, und Minerva verehrt, welche Dreiheit unmittelbar aus Etrurien stammen soll und weiter auf Griechenland zurückgeführt wird. Älter ist in Rom ohne Zweifel die göttliche Dreiheit Jupiter, Mars, Quirinus.

war (vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 205; 1. Aufl., S. 183). Wenn etwas feststeht — dürfen wir auch hier sagen —, so ist es die Tatsache, daß Jupiter in Rom und Italien seit alters als der höchste, erhabenste Gott verehrt wurde.

Ebenso unzweifelhaft aber ist er der Himmelsgott, der Himmelvater, wie schon sein alter Name besagt [1], der hier noch etwas von seiner ursprünglichen appellativischen Bedeutung „Himmel" bewahrt hat, wenn auch Wendungen, wie das horazische „sub Jove frigido" unter kaltem Jupiter, d. h. unter kaltem Himmel, nicht eigentlich gewöhnlich sind und nur dem Bereich der poetischen Sprache angehören.

Als Himmelsgott — oder auch als der höchste Gott — wurde Jupiter, wie Zeus, insbesondere auf den Höhen verehrt, — in Rom wie in ganz Italien. Für die meisten römischen Hügel lassen sich alte Jupiterkulte nachweisen, doch ragt als vornehmste unter allen diesen Verehrungsstätten des großen Gottes der Mons Capitolinus hervor (vgl. Wissowa a. a. O., S. 102; Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 188; 1. Aufl., S. 167).

Als Himmelsgott ist Jupiter vor allem der himmlische Lichtgott, der Wurzel (div) seines Namens entsprechend. Darum wird er im Kultus auch seit alters, namentlich in den saliarischen Liedern wie auch bei den oskischen Völkern, als Lucetius verehrt, d. h. eben als Lichtgott [2]. Er ist damit wohl in erster Linie als Gott der lichten Tagesklarheit bezeichnet, — Licht, Himmel und Tag liegen ja schon in der Wurzel seines Namens und ihren Ableitungen eng beieinander. Als lichter Gott des strahlenden Taghimmels ist Jupiter seinem eigentlichen Wesen nach heiter (serenus). Wenn er lacht, so lacht der ganze Himmel, nach dem Ausdruck des Ennius (vgl. Preller a. a. O., S. 190,

---

[1] Jupiter, Juppiter — aus Jovis pater, noch älter Diovis pater aus dem urarischen Djêus pater. Die Form Diovis hat sich noch erhalten und ist, ebenso wie eine andere Nebenform des Namens, Diespiter, später fälschlich als Name eines besonderen Gottes gefaßt worden. Vgl. Wissowa a. a. O., S. 100.

[2] Von lux, lucis „das Licht". — Vgl. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 188; 1. Aufl., S. 168. Lucetium Jovem appellabant, quod eum lucis esse causam credebant. Festus s. v.

resp. 169). Aber Jupiter ist auch in weiterem Sinne noch himmlischer Lichtgott. Auch das leuchtende Gestirn der Nacht, der Mond, insbesondere der Vollmond, welcher die dem Jupiter heiligen Idus-Tage bringt, gehört dem Machtbereiche dieses Gottes an und ist ihm in besonderer Art heilig. Jeder Vollmondstag wird mit einem den Etruskern entlehnten schönen Ausdruck als Jovis fiducia bezeichnet, d. h. die „Bürgschaft des Jupiter, ein immer wiederkehrendes Unterpfand seiner himmlischen Gegenwart und seines göttlichen Segens" (s. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 189; 1. Aufl., S. 168). Es ist dies aber nicht bloß etwas Etruskisches, es findet sich ebenso auch bei Sabinern und Latinern. Überall waren dem Jupiter die Idus heilig und darum wurden diesem Gotte in Rom an jedem Vollmondstage die Idulia sacra dargebracht (Preller, S. 189, resp. 169). An diesen Tagen dauerte ja das himmlische Licht Tag und Nacht ununterbrochen fort und so waren sie gewiß die passendsten und würdigsten für die Verehrung des großen himmlischen Lichtgottes (Wissowa a. a. O., S. 101). Als großer himmlischer Lichtgott ist Jupiter ebensowohl Herr und Lenker des Mondes wie der Sonne, Herr des leuchtenden Nachthimmels wie des Taghimmels, — und in dieser Doppelnatur zeigt er in interessanter Weise Übereinstimmung mit dem indischen Varuṇa, der ja auch alter Licht- und Taghimmelgott ist, zugleich aber auch gerade als der Herr des strahlenden Nachthimmels erscheint. Bei Zeus tritt diese Seite relativ nur wenig hervor; doch ist bei ihm dafür einige Übertragung aus dem Bereiche des Mondmythus zu beachten [1].

Als Himmelsgott ist Jupiter weiter aber auch, ebenso wie Varuṇa und Zeus, der Herr der himmlischen Wolkenwasser, der Regengott, der Jupiter Pluvius (pluvialis, imbricitor), welcher Feld und Flur gedeihen läßt. Ihn flehte man daher in Zeiten der Dürre um Regen an und veranstaltete zu diesem Zweck unter Leitung der Pontifices ein feierliches Bittfest mit Prozession, in welcher die römischen Matronen mit nackten

---

[1] Vgl. oben S. 464.

Füßen und aufgelöstem Haar, die Magistrate ohne Abzeichen ihrer Würde zum Kapitol hinaufzogen [1].

Speziellere Übereinstimmung mit Zeus zeigt Jupiter aber darin, daß er ebenso wie jener auch der Gott des Gewitters, des Blitzes und Donners ist, — der alte Jupiter Fulgur „Jupiter Blitz", auch Jupiter Fulgur Fulmen [2], — später auch Jupiter Tonans „der Donnerer", welch letzterer seit Augustus in Rom viel verehrt wurde. In der altertümlichsten Gestalt, dem Jupiter Fulgur, trägt der Gott geradezu selbst den Beinamen „der Blitz" und erscheint also gewissermaßen in diesem offenbart wie bei dem später zu besprechenden Jupiter Lapis oder „Jupiter Stein" in dem als Donnerstein gedachten Kiesel. Mit abergläubischer Sorgfalt wurde von den Römern die Stelle, wo ein Blitz in die Erde gefahren war, geweiht und in Form einer Brunnenmündung (puteal) bedeckt und ummauert. Das war ein Blitzgrab, ein begrabener Blitz (fulgur conditum). Auch der vom Blitz getroffene Mensch galt nach dem Gesetz des Numa für geweiht und mußte an derselben Stelle begraben werden, wo ihn der Gott zu Boden gestreckt hatte. Die so altertümliche Gestalt des italischen Himmelsgottes ist mit Gewitter und Blitz unlösbar fest verbunden, in einer durchaus ursprünglich erscheinenden Weise, die eine spätere Entwicklung dieses Zuges ausschließt, und gerade dieser Umstand macht es — im Verein mit der Gestalt des Zeus — höchst wahrscheinlich, daß schon der urarische Himmelsgott mit Gewitter und Blitz in Zusammenhang stand, wenn auch daneben noch ein besonderer Gewitter- oder Donnergott existiert haben mag, der in Rom wie in Griechenland verschwunden scheint.

Seinen Willen offenbart der große Gott dem Menschengeschlechte aber auch nach römischem Glauben durch mancherlei Himmelserscheinungen, insbesondere Blitz und Vogelflug, deren Beobachtung und Deutung einen besonderen Zweig seines Kultes bilden. Darin besteht das Geschäft der Augurn, die jene

---

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 106. Die Feier hieß aquaelicium.

[2] Erst später traten dafür die Nomina agentis, Fulgurator oder Fulminator, ein. Wissowa a. a. O., S. 107.

Erscheinungen vom kapitolinischen Berg aus beobachten und danach den Willen des Jupiter kund tun, von dem alle jene Zeichen ausgehen (Wissowa a. a. O., S. 105). Ob man dieses nun als Wirken des Himmelsgottes oder des höchsten, weltregierenden Herren fassen will, kommt wohl auf eins heraus. Jupiter ist ja beides in einer Person.

Er ist aber auch der Vater, wie schon sein Name besagt, — Vater der Welt, der Götter und Menschen. Von dem zeugerischen oder schöpferischen Wesen des Gottes erfährt man hier aber freilich nicht viel, und so könnte man geneigt sein, in der Bezeichnung „Vater" bei Jupiter vor allem den ältesten Ausdruck des Lenkers und Regierers zu sehen.

Es kommt aber wohl noch ein anderes Moment hinzu. Wenn Preller sagt, daß die Völker Italiens einen guten Vater im Himmel meinten, wenn sie zu ihrem Jupiter beteten, — so hat auch diese Bemerkung ihre volle Berechtigung (a. a. O., S. 186, resp. 166). Bei allem Ernst und aller Strenge in seinem Wesen ist er doch ein gütiger, hilfreicher Gott, der in Tageslicht und Regen, in Schutz und Kundgabe seines Willens und in unzähligen anderen Äußerungen die Fürsorge eines Vaters für die Seinen bekundet und darum wohl auch in diesem Sinne den Namen verdient und getragen hat. Es ist doch bezeichnend, wenn die alten Römer seit Ennius in dem Namen des Jupiter das Verbum juvare „helfen, fördern, unterstützen" zu erkennen glaubten und diesen Namen daher als Juvans Pater „der helfende, fürsorgende Vater" erklärten[1]. Und wenn auch der Beiname Optimus, wie wir sahen, ursprünglich nicht im Sinne der moralischen Güte gemeint ist, so wird er doch ohne Zweifel später so aufgefaßt und es ist wiederum bezeichnend, wenn Cicero sagt, „Jupiter werde zuerst Optimus, dann Maximus genannt, weil Güte göttlicher sei als Macht" (Preller a. a. O., S. 206, resp. 184). So erhält denn auch Jupiter noch manche andere Beinamen, welche deutlich seine gütige, spendende, nährende, segnende Natur hervorheben. So wurde er Almus „der Gütige" genannt,

[1] S. Preller a. a. O., 3. Aufl., S. 186 u. 207; 1. Aufl., S. 166 u. 188.

auch Frugifer „der Fruchtschaffende“, und Ruminus „der, welcher alles wie an seiner Brust (ruma) nährt“. Darum bringt ihm der Landmann im Frühling oder Herbst ein Mahl (eine daps) dar, mit Weinspende, und betet zu dem Jupiter Dapalis, dem durch dies Mahl Geehrten, um Regen für seine Felder. Es berührt sich da die Vorstellung des fürsorgenden Vaters aufs nächste mit derjenigen des Himmelsgottes, der Regen und Sonnenschein schenkt, wie auch mit der des reichlich spendenden, schenkenden Gottes, die in dem indopersisch-slavischen Bhaga-Bogŭ so kräftig zum Ausdruck gelangt. Alle diese Vorstellungen sind hier eben aufs engste vereint und verschmolzen.

Die Vorstellung des reichlichen Segens in der Natur liegt wohl auch der Gestalt des Jupiter Liber zugrunde, welche später, als selbständiger Gott Liber abgetrennt, mit Dionysos-Bacchus identifiziert wurde. Sie war insbesondere bei den oskisch-sabellischen Stämmen zu Hause (Wissowa a. a. O., S. 105. 106).

So scheinen Naturgott und höchstes gutes Wesen ununterscheidbar ineinander zu verschwimmen. Doch wie sehr auch Jupiter als höchster Himmelsgott in die Natursphäre hineingreift und herrschend und segnend in ihr waltet, — der innerste Kern seines Wesens ist doch von der Art, daß es unmöglich scheint, diesen Gott mit einem Naturgott zu verwechseln. Dieser innerste Kern ist ethischer Natur und nur von ihm aus läßt sich das Wesen des Jupiter ganz erfassen.

Jupiter ist von Anbeginn, seit der ältesten Zeit, in die unsere Blicke reichen, der große Gott der heiligen Ordnung, des Rechtes, der Treue, der Schwüre, der Verträge und Bündnisse, — der einzelnen Menschen untereinander wie auch der Stämme und Völker. Er ist der heilige Wächter und Richter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, der den Frevel an dem gegebenen Wort furchtbar rächt, der als solcher mit dem indischen Varuṇa, dem persischen Mithra, dem griechischen Zeus die deutlichste Verwandtschaft zeigt. Als Treugott und Schwurgott, der darüber wacht, daß der Mensch dasjenige auch wirklich erfüllt, was er vor dem Angesichte des Himmelsherrn gelobt hat, wird Jupiter insbesondere unter dem

Namen Diovis und Dius Fidius (d. h. eben Treugott) verehrt. Die Göttin Fides „die Treue“, die in engster Verbindung mit Jupiter steht, ist nur als eine Personifikation dieser seiner Eigenschaft zu fassen, eine selbständig gewordene Abspaltung vom Wesen des großen Gottes. Auch der Diovis oder Dius Fidius, der ganz dem Zeus Pistios (πίστιος) entspricht, dem Treugott Zeus, ist mit der Zeit zu einem selbständigen Gotte geworden, der als Schwurgott im täglichen Gebrauch und im Privatleben angerufen wurde (Wissowa a. a. O., S. 103), während als Schwurgott im völkerrechtlichen Verkehr der alte Jupiter Lapis oder „Jupiter Stein“ waltete, auch Jupiter Feretrius oder Diespiter genannt.

Dieser Jupiter Stein ist wohl die altertümlichste und merkwürdigste Form, in welcher der große Gott Verehrung genoß. Sein Tempel lag, wie schon früher erwähnt, auf dem Kapitol, wie derjenige des Jupiter Optimus Maximus. Aber er war älter als dieser, er war das älteste Heiligtum des Gottes in Rom. Nach der Tradition hatte Romulus selbst die Kapelle des Jupiter Feretrius gegründet, die noch Augustus bei seinem Neubau des Tempels sorgfältig erhielt (Wissowa a. a. O., S. 103). Ihr hohes Alter beweist schon der Umstand, daß sich hier kein Bildnis, keine Statue des Gottes befand, sondern nur ein Symbol, der heilige Feuerstein, nach welchem der Gott den Namen Jupiter Lapis trug. Dieser Stein war ein sog. Donnerstein, er stellte den Donnerkeil dar, die gefürchtete Waffe des Gottes, mit der er den Frevler trifft und in der er hier gleichsam selbst verkörpert erscheint, wie der Name sagt. Auch der andere Beiname dieses Gottes deutet in dieselbe Richtung, denn Feretrius kommt von dem Verbum ferire „schlagen“, der Gott war also als der schlagende, treffende Gott gedacht[1], — offenbar der Blitzgott.

---

[1] Die alten Grammatiker leiteten diesen Namen irrtümlich von dem Worte feretrum ab, dem Gestell, auf dem man die Siegesbeute der spolia opima niederlegte (vgl. Wissowa a. a. O., S. 105), doch ist diese Etymologie jedenfalls unrichtig. — Für die Ableitung des Namens von ferire „schlagen, treffen“ spricht auch die von Livius 1, 24, 8 überlieferte altrömische Eidesformel: Jupiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc

Seinem Dienste speziell war die alte Priestergenossenschaft der Fetialen geweiht, die den Gott in ihren Gebetsformeln meist als Diespiter und als Lucetius anrufen, also als Himmels- und Lichtgott, so daß auch diese Seite des Jupiter hier zutage tritt (s. Preller a. a. O., S. 245, resp. 218). Die besondere Rolle aber, welche dieser älteste Jupiter von Rom spielte, läßt ihn recht eigentlich als den großen Gott von Eid und Treue erscheinen.

Wenn ein Bündnis feierlich zu schließen, wenn bei Treubruch oder Rechtsverletzung Sühne zu fordern oder zu leisten, wenn römischer Besitz in feierlicher Weise in Anspruch zu nehmen oder endlich der Krieg zu erklären ist, dann treten die Priester dieses Gottes, die Fetialen, in Funktion. Ihr wichtigstes und heiligstes Symbol aber war, neben dem Szepter des Jupiter und einem Grasbüschel samt Erde von der kapitolinischen Burg, eben jener heilige Feuerstein oder Donnerstein, der Lapis, welcher von dem Fetial am Schluß des Schwures geschleudert wurde, symbolisch die Strafe des Gottes für den Eidbruch andeutend. Dieser Eid, den die Fetialen unter Anrufung des Diespiter sprachen und mit dem Schleudern des Steines bekräftigten, war der älteste und heiligste Eid, den die Römer kannten. Die nicht uninteressante dabei gesprochene Formel lautete: „So ich die Wahrheit sage, möge mir Gott helfen. So ich aber nicht mit lauterer Treue geschworen habe, so soll mich Diespiter ohne allen Nachteil für Stadt und Burg, wie ich hier diesen Stein von mir schleudere, aus meiner Heimat und allem Hab und Gut nach menschlichem und nach göttlichem Rechte herausschleudern", — worauf er den Stein schleuderte, welcher dabei gewiß ursprünglich die aktive Bedeutung eines vom göttlichen Geiste beseelten Donnerkeils hatte (vgl. Preller a. a. O., S. 248, resp.

porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque „Jupiter, schlage das römische Volk so, wie ich dies Schwein hier heute schlagen werde, und schlage es um soviel mehr, um wieviel mehr du kannst und vermagst". — Daß das Verbum ferire „schlagen" in dieser Formel so stark hervortritt, stimmt aufs beste dazu, daß der Jupiter Feretrius-Lapis der große Schwurgott ist.

221)[1]. Man nannte das „Jovem lapidem jurare" bei Jupiter Stein schwören (vgl. Schrader, Reallex., S. 169). Das Institut der Fetialen ist übrigens ein allgemein italisches. Es findet sich auch bei den Äquern, den Ardeaten, Latinern und Samniten, was ebenfalls für sein Alter und seine Bedeutung spricht (s. Preller a. a. O., S. 245, resp. 218).

Wie ganz und durchaus der Eid von den Römern als eine Sache des Jupiter angesehen wurde, läßt sich auch daraus entnehmen, daß der alte Dichter Ennius das Wort jus oder jous jurandum, d. h. „Eid" durch Jovis jurandum erklärte, also in demselben den Namen des Jupiter finden wollte[2]. Ist dies auch nicht richtig, so ist es doch bezeichnend. Auf jeden Fall ist Jupiter der älteste und heiligste Schwurgott der Römer, wie Zeus derjenige der Griechen.

Einen Gott der Treue und der Verträge erkennen wir auch in dem Jupiter Latiaris oder Latialis, der als höchstes Oberhaupt über dem latinischen Bunde wachte und schon dem höheren römischen Altertum angehörte, — der Zeit, wo Rom noch als erstes Glied und Hauptstadt des latinischen Bundes erscheint. Die Feriae latinae waren das alte Bundesfest, bei welchem Jupiter Latiaris als Wächter und Schirmherr des bestehenden Bündnisses hervortritt. Eine ähnliche Funktion hat Zeus unter dem Beinamen Homoloios bei den Äolern in Thessalien und Böotien, als Homagyrios bei den Achäern und als Zeus Panhellenios auf Ägina (Preller, Griech. Myth., 3. Aufl., S. 118).

Als Gott der Treue und des feierlichen Bündnisses erscheint Jupiter im privaten Leben insbesondere noch bei der Eheschließung, und zwar bei der feierlichsten Form derselben, der sogenannten confarreatio. Das bei dieser Gelegenheit dargebrachte Opfer eines Schafes gilt dem Jupiter. Es wird von seinem besonderen Priester, dem Flamen Dialis, im Verein mit dem Pontifex maximus vollzogen. Jupiter gilt als Zeuge und

---

[1] Internationale Verträge des römischen Volkes wurden später auf Bronzetafeln ausgefertigt an den Wänden des Tempels des Jupiter Optimus Maximus auf dem Kapitol aufgehängt (Wissowa a. a. O., S. 112).

[2] S. Preller a. a. O., S. 248, resp. 222.

Bürge für die Unverbrüchlichkeit des Ehebündnisses (Wissowa a. a. O., S. 104). Er ist auch der höchste Glücks- und Segensgott der Familie, desgleichen der Gott der Gastfreundschaft und ihrer Rechte (Preller a. a. O., S. 207, resp. 185). Ebenso ist es der über Recht und Treue wachende Gott Jupiter, unter dessen besonderem Schutz die Grenzen stehen, welche ein Besitztum von dem anderen scheiden. Er wacht über ihrer Unverrückbarkeit, sie sind ihm heilig. In dieser Eigenschaft wird er Jupiter Terminus, d. h. „Jupiter Grenze" genannt, — eine ähnlich altertümliche Ausdrucksform wie „Jupiter Stein".

Es liegt auf der Hand, wie schön alle diese Züge nicht nur zu dem griechischen Zeus, dem Gotte der Verträge und Schwüre, sondern auch zu Varuṇa stimmen, dem heilig-reinen Himmelsgott, der mit seinen Spähern darüber wacht, daß kein Unrecht geschehe. Ebenso wie auch zu Mithra, dem großen Wächter über der Heiligkeit des gegebenen Wortes, Handschlags und Schwurs, der Bündnisse und Verträge; und zu Aryaman, dem Treugott des Ehebundes. Und schon jetzt dürfen wir sagen, daß aus dieser Vergleichung der ethische Kern des altarischen Himmelsgottes deutlich hervortritt.

Die fleckenlose Reinheit und Heiligkeit des altrömischen Jupiter kommt auch darin zum Ausdruck, daß der ihm ganz speziell geweihte Hauptpriester, der schon mehrfach erwähnte Flamen Dialis, sich in aller und jeder Weise vor Befleckung oder angeblicher Befleckung aufs strengste und ängstlichste zu hüten hat [1].

Es braucht dies aber nicht unmittelbar mit der ethischen Hoheit Jupiters in Zusammenhang gebracht zu werden, sondern floß

---

[1] Er ist mit seinem ganzen Leben, seinem ganzen Hause, all seinen Angehörigen Tag und Nacht dem Dienste der Gottheit geweiht. An Feiertagen darf er nicht einmal sehen, daß jemand anders arbeitet. In seinem Bette darf keine andere Person schlafen, von seinem Herde darf Feuer nur zu sakralen Zwecken genommen werden, sein Haar darf nur ein Freier scheren usw. Einer Leiche oder einem Grabe darf er niemals sich nahen niemals Dinge berühren, die mit dem Totendienst in Beziehung stehen, wie Bohnen, die Ziege, auch den Epheu. Seine Gemahlin darf keine Schuhe aus dem Leder eines gefallenen Tieres tragen u. dgl. Vgl. Wissowa a. a. O., S. 435. 102.

wohl schon aus seiner Eigenschaft als großer himmlischer Lichtgott und höchster Gott. Das richtigste aber ist wohl, diese Züge nicht zu trennen, sondern in ihrer Totalität zu fassen: der Priester des höchsten und heiligsten Gottes, des reinen Lichthimmelgottes und Wächters über Recht und Unrecht, mußte eine ganz besondere, geweihte Ausnahmestellung einnehmen.

Als höchster Gott, als Himmelsgott und Himmelvater, als strenger Wächter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag, entspricht Jupiter wohl noch mehr als Zeus dem, was wir nach unseren früheren Darlegungen von einem Urverwandten des Dyâus-Varuṇa, einem Erben des altarischen Himmelsgottes und höchsten guten Wesens erwarten durften. Mehr insbesondere darum, weil ihm manche störende Züge fehlen, die das Bild des Zeus verändert haben, und weil in ihm das Ethische reiner und strenger zum Ausdruck kommt, als bei dem großen Olympier; endlich wohl auch darin, daß Jupiter sich wie Varuṇa als ein mythenloser Gott erweist.

Doch wir haben einen Zug im Bilde des großen Gottes bisher noch unerwähnt gelassen. Es ist dies seine Eigenschaft als Kriegs- und Siegesgott, die auch schon in die älteste Zeit Roms zurückreicht. Kriegerisch erscheint er schon im ältesten göttlichen Dreiverein mit den kriegerischen Gottheiten Mars und Quirinus verbunden. Als Kriegs- und Siegesgott hatte er in Rom mehr als einen Tempel, darunter recht alte, und wurde unter verschiedenen Beinamen verehrt: als Jupiter Stator, d. h. der Standhaftigkeit Verleihende, — als Jupiter Victor, d. h. der Sieger, als Invictus, d. h. der Unbesiegte, als Versor, d. h. der die Feinde zur Flucht umkehren macht [1], als Praedator, d. h. der Beutemacher. Ja auch in dem uralten Tempel des Jupiter Feretrius hatte der Gott etwas vom Kriegs- und Siegesgotte an sich, denn seine Priester, die Fetialen, hatten im gegebenen Falle durch Werfen einer blutigen Lanze die Kriegserklärung abzugeben, und die vornehmste Siegesbeute, die sog. spolia opima, wurde in seinem Tempel als Weihgeschenk niedergelegt. Gerade in diesem Tempel

[1] Der griechische Zeus Tropaios (τροπᾶιος).

und von den Fetialen wurde ja auch Jupiter im kriegerischen Dreiverein mit Mars und Quirinus angerufen [1]. Wir dürfen nach alledem mit Bestimmtheit behaupten, daß der Charakter des Jupiter als Kriegs- und Siegesgott in Rom alt und von Anfang an vorhanden ist. Daß derselbe Zug sich auch bei Zeus findet, haben wir bereits gesehen, während er dem indopersischen Himmelsgotte mangelt. Wie es damit in der Urzeit wahrscheinlicherweise stand, werden wir später zu erörtern haben.

Daß Jupiter mehr selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens zeigt, als Zeus, haben wir schon früher bemerkt. Wir wollen die wichtigsten hier zum Schluß rasch überblicken, um dann die Erörterung darüber, wie es mit den Abspaltungen des urzeitlichen Himmelsgottes sich verhalten haben mag, uns für später aufzusparen.

Als zweifellos selbständig gewordene Abspaltung vom Wesen des Jupiter erwähnten wir bereits den Diovis oder Dius Fidius, der gewissermaßen einen Treugott für den Haus- und Privatgebrauch darstellt. Aber auch die weibliche Göttin Fides „die Treue" ist ähnlich zu beurteilen, denn ihre Verehrung, obschon ziemlich alt, ist nachweislich aus derjenigen des Jupiter hervorgegangen, was sich darin zeigt, „daß das alljährliche Opfer der Fides nach bestimmtem altertümlichen Ritus durch die drei großen Flamines, an deren Spitze der Flamen Dialis stand, vollzogen wurde" (Wissowa a. a. O., S. 104). Sie ist nichts als die von Jupiter vertretene personifizierte Treue und Wahrhaftigkeit. Es hat sich aber auch von dem Jupiter Terminus ein besonderer Gott Terminus, der Beschützer der Grenze und ihrer Heiligkeit, abgespalten, der ebenfalls die engsten Beziehungen zum Jupiterkult bewahrt und damit seinen Ursprung deutlich bekundet (a. a. O., S. 104). Auch Diespiter — welcher Name eigentlich nur eine Nebenform von Jupiter ist — wurde später als ein besonderer Gott gefaßt (Wissowa a. a. O., S. 100). Wir erwähnten auch bereits des Gottes Liber, der aus dem Jupiter Liber entstanden, von ihm abgespalten, später mit Dionysos-Bacchus

[1] Vgl. Wissowa a. a. O., S. 103. 107. 479; Preller a. a. O., S. 197 resp. 175 ff.

identifiziert und so zu beträchtlicher Bedeutung erhoben wurde. Eine eigentümliche Gestalt ist ferner Summânus, der Gott des nächtlichen Blitzes, des nächtlichen Himmels — der in dieser Eigenschaft von Jupiter, dem Blitzgotte, abgetrennt und nun selbständig verehrt wurde, — eigentlich nur eine Form des Jupiter (Wissowa a. a. O., S. 107). Als von Jupiter losgelöst und selbständig geworden, sieht man auch die Göttin Juventas an, „die Jugendgöttin", — und zwar von einem Jupiter Juventus, dem Schutzgott der mannbar werdenden Jugend (s. Wissowa a. a. O., S. 113). Wichtig aber ist, daß alle diese Ablösungen oder Abspaltungen doch neben dem großen Gotte, aus dessen Wesen sie hervorgegangen, nur eine sehr bescheidene Rolle spielen. Jupiter verliert dadurch diese besondere Seite seines Wesens nicht oder nur in sehr beschränktem Umfang, vielmehr dauert seine Verehrung mit dem entsprechenden charakteristischen Beiwort fast immer fort und stellt durch ihre überragende Größe und Bedeutung die von ihm abgelösten Gestalten völlig in Schatten [1].

---

[1] Vgl. dazu Jordans Bemerkung in der von ihm herausgegebenen 3. Aufl. von Prellers Römischer Mythologie, I, S. 195, Anm. 1.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN GERMANEN.

SCHWIERIGER, aber auch reizvoller gestaltet sich uns die Aufgabe, das Schicksal des altarischen Himmelsgottes zu verfolgen, sobald wir das germanische Gebiet betreten. Hier begegnet uns nicht, wie in Rom und Griechenland, ein Träger jenes alten, ehrwürdigen, schon oft erwähnten Namens, der — ob auch mannigfach um- und ausgestaltet — doch in machtvoller Persönlichkeit unverkennbar alle jene Eigenschaften in sich vereinigt, die wir bei einem Nachkommen des altarischen Himmelvaters und höchsten guten Wesens zu erwarten geneigt und berechtigt sind. Aus einzelnen zerstreuten Bruchstücken gilt es hier ein Bild erst zusammenzusetzen. Zerrissen, vereinzelt, dürftig, bruchstückartig sind ja leider im allgemeinen die Nachrichten, die uns das Geschick von der Götterwelt der meisten germanischen Stämme bewahrt hat. Dort, wo allein ein reicherer Strom der Überlieferung aus der heidnischen Vorzeit fließt — im skandinavischen Norden —, haben wir es vielfach mit jüngeren, selbst von der christlichen Welt nicht ganz unbeeinflußten Bildungen zu tun.

Ein Träger des alten Namens ist freilich vorhanden — die Zweifelsucht, welche auch daran rütteln wollte, hat sich nicht als wirklich begründet erwiesen —, doch er erscheint überall in seinem Wesen stark eingeengt und beschränkt, im Norden geradezu ganz verarmt. Eine lange Reihe von Abspaltungen seiner reichen Natur — selbständig gewordene Beinamen, über ihn hinaus gewachsene Parallelbildungen — haben ihn so verkümmern lassen, daß man ihn hier und da gar nicht wiedererkennen, nicht anerkennen mochte. Und auch jene Abspaltungen und Parallel-

bildungen — die sog. Hypostasen des Gottes — sind durchaus nicht immer gleich kenntlich. Ob auch im Prinzip wohl allgemein zugestanden, wogt doch um viele derselben ein heftiger Streit der Meinungen in den Kreisen der kundigsten Forscher, so daß die Rekonstruktion der ursprünglichen Verhältnisse durchaus nicht leicht und einfach ist. Wir haben freilich in Indien ähnliches wahrgenommen. Der Träger des alten Namens, Dyâus pitar, erschien auch dort in seinem Wesen stark eingeengt, verarmt und verkümmert. Auch dort waren mächtige Parallelbildungen über ihn hinausgewachsen und hatten den besten Teil von dem alten Erbe des Himmelsgottes übernommen, — auch dort waren manche dieser Abspaltungen seines Wesens als solche durchaus nicht sogleich zu erkennen. Aber in Indien stand uns doch dafür ein wunderbarer Reichtum der Überlieferung zu Gebote, ein nicht hoch genug zu schätzender Vorzug. Demgegenüber herrscht auf germanischem Gebiete fast durchweg große Armut der Zeugnisse. Doch die harte Arbeit hingebender Forschung hat auch diesem steinigen Boden manch wertvolles Gut der Erkenntnis zu entringen vermocht, und, indem wir darauf fußen, ist es nicht nur als Problem lockend, es wird sich auch als lohnend erweisen, die Wiederherstellung der größten urgermanischen Göttergestalt zu versuchen.

Die erste Überraschung, die uns hier widerfährt, besteht darin, daß der mutmaßliche Träger des alten Namens Djêus auf germanischem Gebiete uns sehr ausgeprägt und fast ausschließlich in der Eigenschaft eines Kriegsgottes entgegentritt. Wieviel Gewicht man auch auf den kriegerischen Charakter der alten Germanen und seine Folgen für die Gestaltung der Götterwelt legen mag, es bleibt das ein Umstand, der uns wundernehmen muß, — der insbesondere zu den Verhältnissen auf indischem Gebiete durchaus nicht stimmen will, da der Himmelsgott dort überhaupt gar nicht kriegerisch ist. Aber auch der Vergleich mit Zeus und Jupiter wird dadurch schwierig, da diese doch nur nebenbei auch kriegerische Götter sind, — und überhaupt muß ein solcher Gott als sehr unzureichender Abglanz von dem Bilde eines allwaltenden großen Himmelvaters erscheinen.

Doch ehe wir ein absprechendes Urteil fällen, gilt es die Tatsachen sorgfältig prüfen.

Schon Jakob Grimm, der große Begründer der deutschen Mythologie, hat, gestützt auf die Übereinstimmung der Namen, den althochdeutschen Gott Zio, Ziu, den angelsächsischen Tiv-, den altnordischen Tŷr mit Zeus und Jupiter (Dious-piter) identifiziert. Als germanische Stammform nahm er Tius an, während man heute Tîwaz oder Tîwz ansetzt. Diese Zusammenstellung hat lange für unanfechtbar gegolten, bis neuerdings Bremer den Nachweis zu liefern suchte, daß die Namen Zio, Tiv, Tŷr lautlich nicht sowohl mit dem alten Djêus „Himmel“, als vielmehr mit dem altarischen Appellativum deiwos „der Gott“ zusammenstimmten und also mit diesem zu identifizieren wären [1], — eine Ansicht, die namentlich in dem Umstand eine Stütze findet, daß das altnordische Wort tŷr in gewissen Zusammensetzungen tatsächlich die Bedeutung „Gott“ aufweist [2], wozu auch der selbständige Plural tîvar „die Götter“ stimmt. Andere Forscher haben die Beweisführung Bremers zu entkräften und die Zulässigkeit der alten Zusammenstellung zu zeigen gesucht [3], wobei dann angenommen werden muß, daß der Name des Tŷr und das Appellativum tŷr „der Gott“ erst später, gewissermaßen zufällig, auf dem Wege verschiedener lautlicher Umwandlungen sich so ununterscheidbar gleich geworden sind. Daß ähnliches vorkommen kann und wirklich vorkommt, ist zweifellos. Wir werden gut tun, die endliche Entscheidung dieser Frage den Germanisten und Sprachvergleichern zu überlassen. Vorläufig darf sie wohl

---

[1] Indogermanische Forschungen, Bd. 3, S. 301 ff. — Vgl. dazu R. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 2 ff.

[2] So namentlich in verschiedenen Beinamen des Odhin, wie Sigtŷr „der Siegesgott“, Hangatŷr „der Hängegott“, Geirtŷr „der Speergott“ u. a. m.; aber auch z. B. in dem Epitheton des Thôrr: Reidhartŷr „der Gott des Wagens“.

[3] So namentlich Koegel, Gesch. der Deutsch. Lit., I, 1, 14, Anm. 2. — Auch Schrader hält in seinem Reallexikon, S. 670, an der ursprünglichen Identität von Zio-Tŷr mit Dyâus, Zeus, Jupiter fest und meint, daß kein ausreichender Grund vorliege, mit Bremer die germanischen Formen von den übrigen zu trennen.

noch als eine offene bezeichnet werden. Aber auch dann, wenn Bremer recht behalten sollte, — wenn wirklich Zio-Tŷr nicht mit Djêus, sondern mit deiwos ursprünglich identisch wäre, — würde sachlich nicht allzuviel verändert sein. Wir würden doch auch dann in ihm den alten obersten Gott, den Himmelsgott der Germanen zu suchen haben. Er wäre ja dann der einzige unter allen Göttern, welcher schlechtweg „der Gott“ oder „Gott“ genannt wäre (resp. „der Himmlische“), wie etwa auch Zeus *ὁ ϑεός* oder *ϑεός* schlechthin genannt wird, — und bei welchem Gotte erscheint eine solche Art der Bezeichnung denkbar, außer dem höchsten, dem Himmelsgotte? — Wir werden später sehen, daß bei den Litauern und Letten etwas ganz Entsprechendes vorliegt. Auch sie nennen den Himmelsgott schon seit alters schlechtweg „Gott“ oder „Gottchen“ (diëvas, deews, deewinsch), und zwar nur so, da ihnen, wie auch anderen arischen Stämmen, das alte Wort Djêus verloren gegangen ist [1]. Sie haben es ganz durch deiwos ersetzt.

Doch es liegen noch andere wichtige Anzeichen dafür vor, daß wir in dem altgermanischen Zio-Tŷr in der Tat den alten Himmelsgott zu erkennen haben.

Unter den deutschen Stämmen ist die Verehrung des Zio insbesondere für die Schwaben bezeugt. Eine alte Wessobrunner Glosse bezeichnet dieselben als Cyuvari, d. i. Ziowari oder Ziuwari, Verehrer des Zio oder Ziu, wie schon Jakob Grimm richtig erklärte [2]. Die Hauptstadt dieses hervorragenden deut-

---

[1] Man kann das alte deiwos natürlich auch der Etymologie gemäß durch „der Himmlische“ wiedergeben und die entsprechende Bedeutung in den abgeleiteten Formen annehmen. Einige Forscher sind aber auch der Ansicht, daß deiwos ursprünglich geradezu auch „der Himmel“ bedeutet haben dürfte, also dasselbe wie Djêus. Dafür spricht das finnisch-estnische taivas, taewas „der Himmel“, offenbar ein Lehnwort aus dem Lettisch-Litauischen, wo also das auf deiwos zurückgehende Wort diese Bedeutung ursprünglich gehabt zu haben scheint. Vgl. Much, Der germanische Himmelsgott, S. 3, Schrader, Reallexikon, S. 670.

[2] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 165. Dazu R. Much a. a. O., S. 4, wo verschiedene andere verfehlte Erklärungsversuche widerlegt werden.

schen Stammes hieß Ciesburc, d. h. Ziesburc, die Burg des Zio, — und auch das ist bedeutsam genug. Es ist das spätere Augsburg, welches die Ehre hat, durch diesen seinen alten Namen ein lebendiges Zeugnis der einstigen Zio-Verehrung zu bilden. Daß dieser Zio in erster Linie als Kriegsgott erschien, ebenso wie der altnordische Týr, dürfen wir mit Bestimmtheit daraus schließen, daß der Name des Dienstags, des lateinischen dies Martis, im Althochdeutschen durch Ziestac, Tag des Zio wiedergegeben wird, wo also Zio den Mars vertritt. Im Altnordischen heißt dieser Wochentag Týsdagr, Tag des Týr, — und da derselbe von den Angelsachsen nah anklingend Tivesdäg genannt wird, so sind wir berechtigt anzunehmen, daß auch dieser deutsche Stamm einen kriegerischen Gott verehrte, dessen Name in der Stammform Tiv gelautet haben dürfte.

Über die Schwaben ist uns aber noch ein wichtiges Zeugnis bei Tacitus in seiner Germania erhalten. Er schildert da im 39. Kapitel die eigentümlich eindrucksvolle Art, wie die Semnonen, der älteste und edelste Stamm der Schwaben oder Suebi, wie der Römer sie nennt, — ein Stamm, der allein hundert Gaue bewohnte —, ihren höchsten, alles regierenden Gott (regnator omnium deus) verehrten, und zwar zu einer Zeit, wo sie noch in ihrer alten Heimat zwischen Elbe und Oder saßen. Es geschieht in einem heiligen Haine, wo zu bestimmter Zeit die Abgesandten des blutsverwandten Volkes sich versammeln, und es wird ein Mensch dabei geopfert. Auch gilt der Hain für so heilig, daß niemand ihn anders als gefesselt betreten darf. Damit deutet der Mensch an, wie gering er selbst, wie groß die Macht der Gottheit ist, — da er vor ihr nur wie ein Gefangener erscheint [1].

---

[1] Tac. Germ. 39: est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Es drängt sich die Frage auf, ob diese materiellen Fesseln, in welchen hier germanische Verehrer des heiligen Himmelsgottes ihm sich nahen, nicht in Zusammenhang zu bringen sind mit der vedischen Vorstellung, der gemäß sich der Mensch dem Varuṇa (und seinen Brüdern) gegenüber als gefesselt durch die Stricke und Bande seiner Schuld und des göttlichen Zornes bekennt und den Gott um Lösung dieser Bande anfleht. Ich glaube in der Tat, daß dem germanischen Kultbrauch eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegt,

Wenn jemand fällt, so darf er nicht aufstehen, sondern muß sich, auf dem Erdboden liegend, hinauswälzen. Daß dieser hochheilige, gefürchtete Gott, der alles regiert, kein anderer ist als Zio, dessen Verehrer die Schwaben sonst genannt werden, nach dem ihre Hauptstadt den Namen trägt, dürfen wir nach Müllenhoffs Ausführungen darüber wohl für feststehend halten (vgl. Much a. a. O., S. 4). Wir sehen daraus aber, daß der kriegerische Gott auch Regierer der ganzen Welt ist, als höchster und oberster Gott verehrt wird, und das bestätigt unsere frühere Voraussetzung, daß wir in ihm den alten Himmelsgott zu erkennen haben.

Bei den meisten germanischen Stämmen wurde damals freilich schon der Gott Wôdan am höchsten verehrt, wie Tacitus selbst im 9. Kapitel desselben Werkes angibt[1]. Die Schwaben aber huldigten wohl bis zum Untergange des Heidentums dem Zio als dem höchsten Herrn und Regierer der Welt, wenn ihnen auch gewiß daneben die Verehrung des Wôdan nicht fremd war (s. Much a. a. O., S. 64). Diesen Gott finden wir auch im skandinavischen Norden unter dem Namen Odhin als höchsten Himmelsherrn verehrt und neben ihm spielt Týr nur eine bescheidene Rolle. Aber es besteht auch kein Zweifel darüber, daß diese alles überragende Stellung des Odhin nichts Ursprüngliches ist und daß die Verhältnisse im nordischen Götterstaate von Hause aus ganz anders lagen. Odhin ist, wie auch Wôdan in Deutschland, zum höchsten Himmelsgotte erst verhältnismäßig spät geworden, — erst in der letzten Zeit des germanischen Heidentums. Er ist von Hause aus überhaupt kein Himmelsgott, sondern ein

---

sie ist hier nur energisch in das sinnliche Symbol übersetzt, während sie im Veda rein geistig bleibt. — Ferner ab schon liegt die einigermaßen dunkle nordische Bezeichnung der Götter als hǫpt ok bǫnd „Hafte und Bande". Unmöglich aber ist es doch nicht, daß sie auf eine verwandte Urvorstellung zurückgeht, — nur vielleicht nicht mehr ganz verstanden und auf die Götter überhaupt ausgedehnt (vgl. dazu W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 196).

[1] Tacitus Germania cap. 9: deorum maxime Mercurium colunt, „von den Göttern verehren sie am höchsten den Mercurius"; daß unter dem Mercurius des römischen Schriftstellers kein anderer Gott als Wôdan zu verstehen ist, darf als eine längst ausgemachte Sache gelten.

Windgott, Führer der Seelenschar und Fruchtbarkeitsgott, in welcher Eigenschaft wir ihn später näher kennen lernen werden. Seine Verehrung als höchster Gott und Himmelsherr hat in Deutschland an einem bestimmten Punkte, wahrscheinlich von den unteren Rheinlanden, ihren Ausgang genommen, hat sich von dort, wie es scheint, rasch über die meisten deutschen Stämme ausgebreitet und ist dann weiter von Deutschland aus nach Skandinavien gedrungen. Wie und aus welchen Gründen diese Entwicklung sich vollzog, darauf können wir an dieser Stelle nicht eingehen. Doch die Tatsache steht fest. Wôdan-Odhin, der Wind-, Seelen- und Fruchtbarkeitsgott, wurde zum Herrscher im germanischen Götterstaat an Stelle eines älteren, in urgermanischer Zeit verehrten Himmelsgottes! Das ist die große Revolution in der altgermanischen Götterwelt, deren Nachweis als eine Großtat Karl Müllenhoffs bezeichnet werden darf. Diese große religiöse Umwälzung ist es, deren mythischer Niederschlag die Geschichte vom Kriege der Vanen und Asen bildet. Die Vanen waren die älteren Götter, die Asen mit Odhin an der Spitze besiegen sie und gewinnen die Herrschaft. Ein Vergleich sichert auch den Besiegten eine ehrenvolle Stellung, doch in zweiter und dritter Reihe [1]. In der Zeit, aus welcher unsere nordischen Quellen stammen, steht Odhins Herrschaft längst unerschütterlich fest, und neben ihm ragt als zweitgrößte gewaltige Göttergestalt der riesige Donnerer Thôrr empor, von dem wir mit Sicherheit sagen können, daß auch er erst verhältnismäßig spät zu so hoher Stellung hinauf gekommen, daß er einen älteren Gewittergott erst aus seiner Stellung verdrängt und verschwinden gemacht hat.

---

[1] Mit dem Titanenkampf hat der Vanenkrieg nichts gemein (abgesehen von der ganz allgemeinen Parallele eines Kampfes älterer und jüngerer Götter). Diese beiden zu identifizieren, wie Much a. a. O., S. 85 es tut, halte ich nicht für statthaft. Dem Titanenkampfe liegt wahrscheinlich, wie Much ganz richtig sagt, „ein Kampf zwischen hellenisch-indogermanischer und phönikischer oder aboriginischer Religion" — ich würde sagen: karisch-kretischer — zugrunde; dem Vanenkriege dagegen ein Kultkrieg älterer und jüngerer rein germanischer Götter.

In Indien hat sich mit bemerkenswerter Übereinstimmung eine ganz ähnliche Entwicklung vollzogen. Der riesige Indra hat schon in vedischer Zeit einen älteren Gewittergott verdrängt und ist zum Liebling des Volkes geworden. Und in späteren Jahrhunderten erhebt sich aus verhältnismäßig recht bescheidenen Anfängen im Rigveda die Gestalt des Çiva-Rudra, eines alten Sturm-, Seelen- und Fruchtbarkeitsgottes, der auch zum Monde eine alte Beziehung hat und der mit Wôdan-Odhin ursprünglich identisch ist, zu der Stellung eines höchsten, am meisten verehrten Gottes, in welcher er bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat. Wenn wir von der indischen Götterwelt erst aus jener Zeit Kunde hätten, wo nicht nur Indra, sondern auch Çiva schon ihre volle große Stellung errungen, dann wären wir übel dran, dann würden wir Varuṇa nur als Wassergott, Dyâus überhaupt nicht mehr als Gott kennen lernen u. dgl. m. Es wäre schwer, ja kaum möglich, ihre ursprüngliche Bedeutung recht zu erkennen. Ähnlich, wenn auch nicht ganz ebenso, steht es mit unserer Kenntnis der nordischen Götterwelt leider tatsächlich. Wir kennen dieselbe nur in ihrer jüngsten Entwicklungsphase, wo Odhin der höchste Gott ist, Thôrr neben ihm die zweite Stellung einnimmt, — beide unzweifelhaft erst infolge gewaltiger Umwälzungen.

Unter diesen Umständen dürfen wir von vornherein nicht erwarten, den alten Himmelsgott Tŷr in allzu bedeutender Stellung anzutreffen. Aber Tŷr ist nicht erst durch Odhin gestürzt. Lange vorher schon war er durch verschiedene selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens um den größten Teil seines alten Erbes, den größten Teil seiner Bedeutung gebracht. Wir werden jene mächtigen Parallelbildungen später kennen lernen. So erscheint denn auch nicht er in dem großen Kampfe als der Gegner des Odhin, den dieser besiegt. Die bescheidene Stellung, die er in der Edda einnimmt, dürfte ihm schon seit längerer Zeit eigen gewesen sein.

Der altnordische Tŷr ist ganz und durchaus Kriegsgott, der eigentliche Kriegsgott der skandinavischen Germanen. Darum heißt er Vîgagudh, der Gott der Schlachten. Das ist nichts Ge-

ringes bei dem Volke der Wikinger, dem Kampf und Sieg, Eroberung und Beute Hauptinhalt und Gipfelpunkt des Lebens waren. Die Rune, welche den Namen des Týr bedeutete, scheint ein höchst feierliches Zeichen, der Name dieses Gottes besonders heilig gewesen zu sein (Grimm a. a. O., I., S. 166). Wir hören auch von bestimmten Gegenden, wo dieser Gott die höchste Verehrung genoß. So ist Týr „der Gott, welchem die Wikinger vom Hardangerfjord anhingen, in dessen Dienst sie standen, dem zu Ehren sie die christlichen Kirchen und Klöster Irlands verbrannten, zerstörten und die Diener des Christengottes töteten“[1]. Aber selbst in seiner Eigenschaft als Kriegsgott erfährt Týr insofern eine Beschränkung, als neben ihm Odhin ebenfalls Krieg und Sieg mächtig beeinflußt, ja geradezu Kriegs- und Siegesgott ist, wie Zeus neben Ares in Griechenland, Jupiter neben Mars in Italien, — und da Odhin der größte und mächtigste Gott ist, so bedeutet das keine geringe Einbuße für Týr. Immerhin bleibt dieser, wie Ares und Mars, ein hochverehrter und wichtiger Gott, der freilich mit Odhin nicht verglichen werden darf. Er bleibt auf sein besonderes Wirkungsgebiet beschränkt, und spielt namentlich als Begleiter und Helfer größerer Götter in der Edda seine Rolle, wenn sich auch in seiner Person vielleicht noch einige Züge finden, die auf einen alten Lichtgott hindeuten. So die Sage von der Fesselung des Fenris-Wolfes, jenes fürchterlichen Ungetüms, das Loki gezeugt und das wohl nicht mit Unrecht als ein Dämon der Nacht und der Finsternis gefaßt wird. Den Göttern liegt alles daran, ihn in Fesseln zu legen, aber der Wolf will es nicht dulden, daß man ihn wie zu einem scherzhaften Versuch mit den scheinbar schwachen Banden fesselt, wenn nicht einer der Asen ihm als Pfand der Sicherheit seine Hand in den Rachen steckt. Týr tut es, der Wolf wird gefesselt und kann nicht mehr los, der mutige Gott aber verliert darüber die Hand, die das Ungeheuer ihm bis zum Wolfsgliede (úlfliđhr, carpus) ab-

[1] Vgl. H. Zimmer, Gött. Gel. Anz., 1. Mai 1891, Nr. 5, S. 197, in seiner Rezension der Acta Sanctorum Hiberniae, ed. de Smedt und de Barker. — Dazu vgl. auch Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 212.

beißt. Fortan ist er „der einhändige Ase" (er einhendr âsa). Daß in diesem Mythus der Gegensatz von Licht und Finsternis ausgesprochen ist, hat schon Wilhelm Müller behauptet und auch Müllenhoff nimmt dasselbe an[1]. Die nicht ganz leichte Deutung der Vorgänge im einzelnen wollen wir hier nicht näher erörtern. Auf einen alten Lichtgott deutet bei Tŷr vielleicht auch der Umstand, daß die Mutter des Gottes in der Edda als „ganz golden", „goldglänzend" bezeichnet wird und leuchtende Augenbrauen hat[2]. Doch das sind vereinzelte und unsichere Züge, auf die man nicht zu viel aufbauen darf, — um so weniger, als der alte Djêus wohl ein mythenloser Gott war und jene Erzählungen erst speziell skandinavische resp. germanisch-keltische Schöpfungen sein dürften — und nimmermehr würde man in Tŷr den alten Lichthimmelgott vermuten, wenn nicht sein Name und die Vergleichung darauf hinwiesen.

Wie dürftig auch hier das Resultat erscheint, von anderen Seiten erwächst uns willkommenste Belehrung und Aufklärung.

Von hervorragender Bedeutung für unsere Kenntnis des altgermanischen Himmelsgottes war eine Entdeckung, welche im Jahre 1883 in England gemacht wurde. Bei Housesteads, dem alten Borcovicium, einer der römischen Stationen am

---

[1] Vgl. Müllenhoff in seinem Aufsatz „Über Tuisco und seine Nachkommen", Adolf Schmidts Allgem. Zeitschr. f. Gesch. VIII, 1847, S. 248. — Mannhardt erklärt die Mythe folgendermaßen: Der Himmelsgott Tius streckte die Sonnenstrahlen als Hand aus, die der Wolf (die Nacht oder der verdunkelnde Gewittersturm) in seinen Rachen schlang (Lettische Sonnenmythen, Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. VII, 1875, S. 100). Gesichert ist die Deutung nicht, um so weniger als der alte Himmelsgott in der Hauptsache wohl ein Gott ohne Mythen war. — J. Grimm adoptierte die Deutung Wackernagels, nach welcher Tŷr darum einhändig ist, weil er nur einem Teile der Kämpfenden Sieg verleihen kann (vgl. Grimm, Deutsche Mythol., 3. Aufl., I, S. 171). — Die Sache bleibt unsicher und wir können sie auf sich beruhen lassen, da sie keinesfalls von großer Bedeutung ist. Es handelt sich wohl um eine jüngere, in Skandinavien entstandene Mythe. Much hält dieselbe für urgermanisch (a. a. O., S. 29). Auf keinen Fall ist sie schon altarisch.

[2] Hymeskvidha 8: en ǫnnor gekk algollen fram, brûnhvît bera bjórveig syne. Der alte Lichthimmelgott hatte gewiß keine Mutter.

Hadrianswall im nördlichen England, fanden sich, fast ganz in der Erde versunken, ein bogenartiges Relief mit Skulpturen und zwei Altäre mit Inschriften aus der römischen Zeit. Das Relief zeigte eine mit Helm, Speer und Schild bewaffnete Kriegergestalt, zu deren Rechten sich ein schwanähnlicher Vogel befindet. Zu beiden Seiten des Kriegers schwebt je eine Figur, mit Schwert oder Stab in der einen und kreisrundem Kranz in der anderen Hand.

Die Inschriften der beiden Altäre sind einander sehr ähnlich, resp. sie ergänzen sich gegenseitig. Es sind Weihinschriften, als deren Urheber sich Germanen, Tuihantische Bürger (cives Tuihanti), von der friesischen Abteilung des römischen Heeres, zu erkennen geben. Sie weihen den einen Altar dem Gotte Mars Thingsus und den beiden Alaesiagen Beda und Fimmilena, sowie der Gottheit des Kaisers; den anderen dem Mars, den beiden Alaesiagen und der Gottheit des Kaisers[1]. Diese wichtigen Denkmäler sind von W. Thomson Watkin, von E. Hübner, von Th. Mommsen, R. Heinzel, W. Pleyte von verschiedenen Gesichtspunkten aus besprochen worden. Ihre Bedeutung für die deutsche Mythologie hat vor allem W. Scherer

[1] Die Inschriften lauten folgendermaßen:

I.	II.
D E O	D E O
MARTI	MARTI. ET. DVABVS
THINGSO	ALAESIAGIS. ET. N. AVG.
ET DVABVS	GER. CIVES. TVIHANTI
ALAESIAGIS	CVNEI. FRISIORVM
BEDE ET FI	VER. SER. ALEXAND
MMILENE	RIANI VOTVM
ET N AVG GER	SOLVERV(NT)
M CIVES TV	LIBENT
IHANTI	M
V. S. L. M.	

Mit den nötigen Ergänzungen lesen wir:

I. Deo Marti Thingso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene et n(umini) Aug(usti) Germ(ani) cives Tuihanti v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).

II. Deo Marti et duabus Alaesiagis et n(umini) Aug(usti) Ger(mani) cives Tuihanti cunei Frisiorum Ver. Ser. Alexandriani votum solveru(nt) libent(es) m(erito).

beleuchtet in seinem Aufsatz „Mars Thingsus" in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1884, S. 571 ff.

Die Zeit, aus welcher die Inschriften stammen, ist durch die eine derselben fest bestimmt. Es ist die Regierungszeit des Kaisers Alexander Severus (222—235 nach Chr.). Die Landschaft Tuianti, aus welcher die Urheber der Inschriften ihrem eigenen Zeugnis zufolge stammen, hat Scherer als das heutige Twenthe im Osten der Zuidersee erwiesen. Deutsche und Friesen nennen sie sich selbst und das steht mit dieser Ortsbestimmung im besten Einklang.

Wir lernen aus diesen Denkmälern, daß die Friesen an der Zuidersee im 3. Jahrhundert nach Chr. noch einen Gott Mars Thingsus verehrten, desgleichen zwei weibliche Gottheiten, welche, als Beda und Fimmilena bezeichnet, offenbar — wie Heinzel nachgewiesen hat — im engsten Zusammenhang mit dem Rechtswesen der Friesen standen, denn ihre Namen hängen unzweifelhaft mit den beiden Hauptthingen dieses Stammes, dem Bodthing und Fimmelthing, zusammen. Wichtiger aber als diese beiden weiblichen Wesen ist der Gott Mars Thingsus. Mit dem lateinischen Namen Mars wird ohne Zweifel der bekannte, allerwärts verehrte Kriegsgott der Germanen bezeichnet, der uns als Zio, Tiv, Týr schon entgegengetreten ist, dessen urgermanische Namensform Tîwaz oder Tîwz gelautet haben dürfte. Hier lernen wir ihn mit dem latinisierten Beinamen Thingsus kennen, der in urgermanischer Form etwa Thingsaz gelautet haben dürfte, später Things — also ein alter Gott Tîwaz Thingsaz, der, wie schon sein Name deutlich besagt und wie weiter auch die beiden weiblichen Thing-Gottheiten noch bestimmter beweisen, mit dem Thing, der ratenden und richtenden Volksversammlung, in allernächstem Zusammenhang stand. Es ist der alte Himmelsgott Tîwaz oder Tîwz, der sonst ganz zum Kriegsgotte geworden, hier noch deutlich in einer wesentlich anderen Funktion, als ethischer Gott, als der Herr, der Lenker und Leiter, gewissermaßen als der ideale Präsident, der Gott der Volksversammlung erscheint, ganz analog dem Zeus Bulaios oder Agoraios; ein Gott, der über Recht und

Rechtsspruch wacht, ein „Gerichtsgott", wie ihn Weinhold nennt (s. Mogk a. a. O., S. 85), der sich in solcher Eigenschaft klar und deutlich sowohl mit Zeus, wie auch mit Jupiter und Varuṇa, den großen ethischen Himmelsgöttern, berührt, den erhabenen Wächtern über Recht und Unrecht.

So hat uns ein glücklicher Zufall darüber aufgeklärt, daß diese wichtige Seite des alten Himmelsgottes, dessen Auge vom hohen Himmel Tag und Nacht über Recht und Unrecht wacht, auch dem germanischen Tîwaz nicht abhanden gekommen war. Er ist Gott des Thinges, der Volksversammlung und des Rechtsspruches bei dem durch energischen Rechtssinn ausgezeichneten Stamme der Friesen, — daß er in der gleichen Eigenschaft aber auch anderen und weitab vom Friesenlande wohnenden deutschen Stämmen bekannt war, dafür haben wir einen interessanten und ganz überzeugenden Beweis in unserem Wochentagnamen „Dienstag". Denn dieser erklärt sich nicht, wie das allemannische Ziestac, Ziestag, das noch Hebel gebraucht, aus dem alten Hauptnamen des Gottes Tîwaz. Das n in dem Worte Dienstag bliebe bei solcher Annahme ganz unbegreiflich. Nun aber finden wir neben unserem Dienstag und dem niederländischen Dinsdag sogar eine ältere mittelniederdeutsche Form Dingsedach, mittelniederländisch Dingsendach und es unterliegt keinem Zweifel, daß wir auch unser Wort Dienstag auf eine ältere neuhochdeutsche Form Dingstag zurückzuführen haben. Die Form Dings aber ist nichts anderes als das friesische Things, in lautgesetzlicher Entsprechung bei anderen germanischen Stämmen, — es ist nichts anderes, als eben jener andere Name oder Beiname des deutschen Kriegsgottes, den uns die Inschriften von Housesteads kennen gelehrt haben, in der latinisierten Form Thingsus. Weil es ein Name des Gottes war, darum konnte er zur Übersetzung des lateinischen Mars dienen, darum konnte man „dies Martis" durch Dingstag, Dingsedach wiedergeben. Es ist das, wie Much sagt, die „einzig richtige und einleuchtende Etymologie von Dienstag" (a. a. O., S. 6)[1]. Es muß dieser Name des Gottes sogar ein

[1] Grienberger will den Dienstag als Tag des Dings, der Gerichtsversammlung" erklären, allein Dings ist hier (wie Zies — in Ziestac, Tŷs —

sehr wohlbekannter, ja der Hauptname desselben in gewissen Gegenden gewesen sein, sonst würde man ihn wohl schwerlich gerade bei der Wochentagsbezeichnung zur Übersetzung des Namens Mars gewählt haben (Much a. a. O., S. 5). Bei Franken und Sachsen muß er zu Hause gewesen sein, wie auch bei noch anderen germanischen Stämmen, das beweist die Verbreitung dieser Form des Wochentagnamens, die schon längst bei uns zu allgemeiner Geltung durchgedrungen ist. So zeugt unser Dienstag noch heute, gleich den alten Altären von Housesteads und im Bunde mit ihnen, für den ethischen Charakter des altgermanischen Himmelsgottes und seiner weitverbreiteten Anerkennung und Verehrung.

Nicht uninteressant ist es, daß wir diesen Gott auf den friesischen Denkmälern sogar in bildlicher Darstellung vor uns haben. Denn darüber kann ja kein Zweifel bestehen, daß die gerüstete Kriegergestalt mit dem Schwan zur Seite niemand anders darstellt als den Mars Thingsus, während die beiden daneben schwebenden Frauengestalten, mit symbolischen Geräten in der Hand, die beiden Thing-Göttinnen Beda und Fimmilena vorstellen.

Doch es ist uns auf friesischem Boden, fernab von der Zuidersee, nahe der dänischen Grenze, auf der Insel Helgoland, noch ein anderer, großer und heiliger Gott bezeugt, dessen ganzes Wesen sich so vollständig mit demjenigen des Mars Thingsus von Twenthe deckt, daß ich ihn geradezu für denselben Gott halten möchte, der dort nur unter anderem Namen verehrt wurde, — einem Namen, der so vorzüglich auf den Thinggott von Twenthe paßt, daß er vielleicht auch dort als sein Beiname lebte. Foseteland oder Fositesland — so hieß die Insel Helgoland in alter Zeit, — das Land des Gottes Fosete, den uns alte

in Tŷsdagr) die Übersetzung von „Martis", — und da wir den Mars Thingsus glücklicherweise kennen, kann die richtige Erklärung nicht zweifelhaft sein. Als Parallele ist auch zu beachten die lateinische Wiedergabe des Ortsnamens Dinslaken durch lacus Martis (s. Much a. a. O., S. 5. 6). — F. Kluge gibt in seinem Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache unter „Dienstag" die richtige Erklärung des Wortes.

Berichte, samt allem, was zu ihm gehört, von dem Nimbus höchster, unnahbarer Heiligkeit umgeben, schildern. Derselbe Gott tritt uns auch in der Edda entgegen, unter dem Namen Forseti „der Vorsitzer", — wie der große Gott von Twenthe als der ideale Vorsitzer des Thinges gedacht ist. Die Edda schildert ihn uns thronend in seinem glänzenden Palast Glitnir, als den besten, weisesten Richter bei Göttern und Menschen. Er schlichtet alle streitigen Sachen. Sonst hören wir nichts von ihm, — kein Mythus knüpft sich an seine Person [1]. Aber gerade das ist charakteristisch. Es ist der himmlische Lichtgott in seiner großen ethischen Eigenschaft, als Richter über Gut und Böse, über Recht und Unrecht, über allen Streit, — ein mythenloser Gott von höchster Heiligkeit! — ganz der alte Tîwaz Thingsaz, wie wir ihn aus den Denkmälern von Housesteads erschlossen haben.

Helgoland war das alte Gauheiligtum der Nordfriesen. Der Gott Foseti soll nach alter Sage den Friesen selbst das Recht gelehrt haben und dann verschwunden sein (Mogk a. a. O., S. 99). Es gilt also das Recht als unmittelbarer Ausfluß seines göttlichen Willens [2]. Bevor er verschwand, ließ er den heiligen Quell auf der Insel hervorsprudeln, von dessen Wasser man nur schweigend schöpfen durfte. Der heilige Wilibrord, den ein Sturm nach Fosetesland verschlug, wagte es, wie Alcuin erzählt, drei Menschen in diesem Quell unter Anrufung der heiligen Dreieinigkeit zu taufen, und ließ sogar von dem heiligen, streng unantastbaren Vieh des Gottes für seine Begleiter zur Speise schlachten. Er erregte dadurch das Entsetzen des Volkes und den Grimm des

---

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 190ff. Mogk, Germanische Mythologie, S. 98. 99. — Die Ableitung des Namens Forseti von fors, der Wasserfall, halte ich für ganz verfehlt. Mit Wasserfällen hat dieser Gott absolut nichts zu tun. Mogk erklärt richtig, im Anschluß an Grimm, „der Vorsitzer", irrt aber wohl darin, daß er für die skandinavische Form Volksetymologie annimmt.

[2] Mogk äußert a. a. O. gewiß mit Recht: „Das war kein untergeordneter Gott, sondern eine Gottheit, die bei den Amphiktyonen ihres Heiligtums die höchste Bedeutung hatte". — Vgl. übrigens auch Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, S. 386ff.

Königs Radbod, kam aber doch noch glücklich mit dem Leben davon. Ein anderer Verkünder des Christentums, Liudger genannt, hat dann noch in demselben Jahrhundert (785) die Tempel des Gottes Fosete zerstört und das Volk in der heiligen Quelle getauft. Seither hieß die Insel Hêlegland oder Helgoland, das heilige Land, — und noch in der christlichen Zeit sieht man aus den Gebräuchen der Schiffer und Wikinge, wie heilig der Ort im Heidentum gehalten wurde (s. Grimm a. a. O., S. 190. 191). Aber auch wir dürfen ihn wohl mit Ehrfurcht betrachten, denn er bildet ein Zeugnis für die ethische Bedeutung des Himmelsgottes der alten Germanen.

Doch der Name des Dienstags spendet uns noch weitere Belehrung! Bei verschiedenen hochdeutschen Stämmen, insbesondere bei den Bayern, lautet derselbe völlig abweichend, — nämlich Ertag, Eritag, Erchtag, auch Iritag und Irchtag. Schon altbayerisch ist uns die Form Ertac überliefert, und bis auf den heutigen Tag unterscheidet sich das Volk in Bayern, Tirol und Österreich mit seinem Erchtag oder Ertag (Erti, Irti) sehr bestimmt von den Schwaben und Schweizern mit ihrem Ziestag oder Zistag. Es läßt sich ganz sicher aus jenen Formen schließen, daß die Bayern und wohl auch andere deutsche Stämme einen Gott Ere, Eri oder Erch verehrten, welcher mit dem Zio anderer Stämme identisch und hier nur mit einem anderen Namen bezeichnet wurde. Ere oder Erch muß ein Beiname des alten kriegerischen Himmelsgottes der Germanen gewesen sein, welcher bei einigen Stämmen zum Hauptnamen desselben geworden war und deswegen bei der Übersetzung des „dies Martis“ notwendigerweise seine Verwendung fand, wie in anderen Gauen der Name Zio. Schon Jakob Grimm hat das richtig erkannt[1] und diese Ansicht gilt auch heute noch allgemein für unzweifelhaft richtig, — nur hinsichtlich der Deutung des Namens Ere oder Erch sind die Meinungen sehr verschieden, und ein kritischer Forscher wie Rudolf Much hält sogar alle Deutungsversuche für fehlgeschlagen (a. a. O., S. 7). Es hat jedenfalls bis jetzt kein einziger derselben allgemein überzeugend gewirkt.

[1] Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 167.

Dennoch glaube ich, daß die richtige Etymologie bereits gefunden ist, wenn sie auch noch nicht ihre vergleichend-religionsgeschichtliche Stütze gefunden hat. Ich glaube, daß Mogk vollkommen recht hat, wenn er (a. a. O., S. 87) den deutschen Götternamen Ere, Eri, Erch mit dem vedischen Adjektiv arya zusammenbringt, das „freundlich, hold, gütig, treu anhänglich, treu zugetan" bedeutet, von Göttern und Menschen gebraucht. Der Gott wird damit als der freundliche, getreue bezeichnet, und es berührt sich diese Bezeichnung in Form und Inhalt auf das nächste mit dem Namen des Gottes Aryaman, der, wie wir schon sahen, von Hause aus „der gute Freund, der Getreue" bedeutet. Die Worte arya und aryaman kann man fast als synonym bezeichnen, das letztere ist nur noch durch das substantivische Suffix man erweitert. Gott Aryaman aber, der gute Freund, ist einer der Âdityas, dem Mitra im Wesen nahe verwandt, eine der indischen Abspaltungen des großen Himmelsgottes, ein selbständig gewordener Beiname desselben. Man könnte sich ganz gut denken, daß das dem aryaman so nahe liegende arya in gleicher Funktion hätte selbständig werden können, als ein alter Name, resp. Beiname des großen Himmelsgottes. Das aber scheint auf germanischem Boden tatsächlich eingetreten zu sein, so daß der Gott Ere, Eri, Erch hier eine sehr ähnliche Bildung darstellt wie Aryaman in Indien, der gütige, freundliche Âditya, der meist mit Mitra-Varuṇa oder mit Bhaga zusammen genannt wird und ihnen allen wesensverwandt ist. Er ersetzte den Stämmen, die ihn besonders verehrten, vielleicht auch in etwas den Mitra und Bhaga, deren Namen auf germanischem Boden fehlen, denen wir aber auch noch andere verwandte Bildungen gegenüberzustellen haben werden. Mag der Himmelsgott, auch als Ere und Erch, wie als Zio und Týr, kriegerisch gedacht sein, ja müssen wir das sogar sicher annehmen, so dürfen und müssen wir ihn uns doch zugleich nach seinem Namen als einen Gott denken, der seinen Verehrern ein gütiger Freund, ein treuer, segnender Helfer war[1].

[1] Nicht nur inhaltlich, sondern auch formell ist die Mogksche Erklärung des Namens die beste, da sie allein das Nebeneinander der Formen Ere,

Mit dem Namen des Gottes Ere, Erch, resp. mit dem Adjektiv arya „freundlich, freundschaftlich, gut gesinnt, getreu" hängt in näherer oder entfernterer Weise wohl auch der alte Name zusammen, mit welchem die Arier sich selbst nannten und welcher im Indischen ârya lautete [1]. Ob sie sich damit nur als die freundschaftlich Verbundenen, Guten, Getreuen bezeichneten, oder ob auch Bezug auf einen alten Götternamen Arya, ein Name des Himmelsgottes, anzunehmen ist, wird sich jetzt nicht mehr entscheiden lassen. Für bedeutsam möchte ich diesen Zusammenhang aber doch halten, mochten sie sich damit nun bloß dem Gotte ähnlich benennen oder geradezu als seine Söhne und Verehrer.

Arya und Aryaman gehören engstens zusammen und unterscheiden sich nur durch das in dem letzteren Worte hinzugetretene Suffix man. In germanischen Landen hat aber wohl noch eine andere Bezeichnung des Himmelsgottes gelebt, die mit demselben Suffix von derselben Wurzel gebildet scheint und nur darum sich nicht unmittelbar mit Aryaman identifizieren läßt, weil ihr das

---

Eri, Erch verstehen läßt. Aus altem i resp. j konnte nach dem r Guttural sich entwickeln, wie die Worte Ferge und Scherge auf fario, scario zurückgehen (vgl. Much a. a. O., S. 9). — Wie der Name Eresburg sich dazu verhält, lasse ich dahingestellt. Da er durch mons Martis wiedergegeben wird, möchte man ihn wohl mit Ere zusammenbringen, doch hält Much das für unmöglich wegen der besonderen, in beiden Worten verschiedenen Qualität des e (a. a. O., S. 9). Auf eine Untersuchung in diesem Punkt vermag ich nicht einzugehen, doch darf man wohl annehmen, daß jene Leute, die Eresburg durch mons Martis wiedergaben, an einen Zusammenhang mit dem Götternamen Ere, Erch glaubten. Sie lebten aber freilich in einer harmlosen Zeit, wo es noch keine skrupulöse moderne Lautforschung gab, und durften sich daher ähnliches erlauben. Vielleicht erledigt sich die Differenz im e durch den Hinweis auf die nebeneinander liegenden Formen arya und ârya (vgl. unten).

[1] Im Avesta airya; irisch aire, die gemeinsame Bezeichnung der irischen Edlen nächst dem König, womit wohl auch, wie Zimmer meint, der alte Name von Irland, Erin, zusammenhängt. Die Differenz im anlautenden Vokal von aire und Erin erklärt sich ganz einfach, da aire = ârya, Erin = arya zu setzen ist, wie auch Windisch annimmt (vgl. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache, S. 131. 132); man darf nur arya und ârya nicht trennen.

suffixale ya (ja) abgeht. Es ist das der alte Name Irmin oder Ermin, der schon zu manchen Kontroversen Veranlassung gegeben hat.

Schon Jakob Grimm hat aus verschiedenen Zeugnissen einen Gott dieses Namens erschlossen und Müllenhoff hat das bestimmter begründet. Er knüpft an die Mitteilung des Tacitus im 2. Kapitel der Germania an, nach welcher die Germanen in drei große Stammverbände zerfielen: die Ingvaeonen am Meer, die Herminonen im mittleren Deutschland, die Istvaeonen in den übrigen germanischen Gauen. Müllenhoff macht es wahrscheinlich, daß es sich hier um alte Kultverbände, sog. Amphiktyonien, handelt, die der gemeinsame Name je eines Gottes zusammenhielt, welchen sie zugleich als Vater und Ahnherrn verehrten. Ingvi, Istvi und Ermin oder Irmin scheinen die Namen dieser Götter gelautet zu haben [1], welche wahrscheinlich sämtlich von Hause aus nur Beinamen des großen Himmelsgottes Tîwaz, Tîwz, selbständig gewordene Parallelbildungen oder Abspaltungen desselben darstellten.

Der Name des Gottes Irmin erscheint in verschiedenen Zusammensetzungen, namentlich auch in der Irminsûl, der Irminsäule, — einer heiligen Säule, die wohl dem Gotte Irmin geweiht war und bei verschiedenen deutschen Stämmen bezeugt ist. Karl der Große zerstörte eine solche unweit der Eresburg, im Gebiete der Sachsen (Westfalen), ein altes Heiligtum an geweihter Stätte. Widukind von Corvey berichtet, daß die Sachsen nach einem Siege über die Thüringer eine solche Säule errichtet hätten, er sagt, daß dieselben nach dem Mars, d. h. also dem kriegerischen Himmelsgotte der Germanen benannt gewesen wären, und gibt in einer allerdings nicht sehr klaren Darstellung als Namen des Gottes „Hirmin" an, den er gleich fälschlich mit Hermes zusammen-

[1] Müllenhoff setzt als Grundformen Ingvaz, Erm(e)naz und Istvaz an. Vgl. zu dem Ganzen Mogk a. a. O., S. 86. — Es ist nicht gerade notwendig, anzunehmen, daß alle germanischen Stämme zu einem jener Kultverbände gehörten, wir haben aber auch keinen Grund daran zu zweifeln, daß es sich um drei große Gruppen von Stämmen handelt, die enger zusammen gehörten.

bringt[1]. Hirmin und Irmin ist natürlich dasselbe, die Irminsäulen sind uns genugsam bekannt. Wichtig ist auch die Angabe von Leibniz und Eccard, das Gestirn des Wagens oder des großen Bären werde Irminswagen oder Irmenswagen genannt[2]. Das ist offenbar der Wagen des Himmelsgottes Irmin, analog der niederländischen Bezeichnung desselben Sternbildes als Woenswaghen, d. h. Wôdanswagen, welcher Name offenbar aus einer Zeit stammt, wo Gott Wôdan bereits die Stelle des alten Himmelsgottes eingenommen hatte (s. Much a. a. O., S. 16). Der Name Irmin, Ermin scheint mir eine Parallelbildung von Ere und Aryaman zu sein und würde alsdann wie jene auf die freundliche Natur des großen Gottes deuten[3]. Mit Sicherheit läßt sich da freilich nicht urteilen[4]. Ich würde ihn am liebsten, wie Aryaman, durch „der Freund" oder „der Getreue" übersetzen.

Istvi, die göttliche Parallelgestalt bei den Stämmen der Ist-

---

[1] Vgl. J. Grimm a. a. O., 3. Aufl., S. 91 u. 292. Mogk a. a. O., S. 86. Zu skeptisch scheint mir Much a. a. O., S. 15.

[2] Leibniz, Scr. 1, 9; Eccard, Fr. or. 1, 883 und de orig. Germ. 397, — zitiert nach J. Grimm a. a. O., S. 295 und Much a. a. O., S. 15.

[3] Es würden als wesentlich gleichbedeutende Parallelbildungen arya, arman und aryaman nebeneinander zu setzen sein. Mit arman könnte aber dann außer Irmin vielleicht auch der Name der Armenier zusammenhängen (griech. Ἀρμένιοι, altpersisch Armaniya und Armina) und in diesem weiteren Sinne auch noch jetzt mit arya zu vermitteln sein. Den iranischen Namen mit arya, ario als erstes Glied (wie Ἀριοβαρζάνης u. dgl.), welchen keltische Bildungen wie Ariomanus auffallend gleichen, stelle ich die germanischen Namen und sonstigen Komposita mit Irmin gegenüber (vgl. Kretschmer a. a. O., S. 129—132; J. Grimm a. a. O., 3. Aufl., S. 291). Irmingot im Hildebrandsliede wäre etwa so viel wie guter Gott, lieber Gott; die Namen wie Irmanfrit, Irmangart, Irmandrût, Irminolt u. dgl. wären den vielen Namen mit gut, lieb, edel, treu im ersten Gliede zu vergleichen. Die Völkernamen der Arier, der Iren, der Armenier und der Erminonen würden im weiteren Sinne zusammenhängen und wesentlich dasselbe bedeuten.

[4] Die Grundbedeutung der Wurzel ar, welche in arya, aryaman steckt und dann auch in Irmin zu vermuten wäre, ist wohl „sich anpassen, einfügen, verbinden", woraus der Begriff „befreundet, Freund, verbunden, zugetan" leicht ableitbar ist. Wir haben diese Wurzel im Veda noch in dem Adv. aram „passend, angemessen, gemäß", in ara „die Radspeiche", aramaṇas „dem Gedanken sich anschmiegend, gehorchend", aramati „Andacht".

vaeonen, ist nirgends sonst bezeugt. Die wahrscheinlichste Deutung des Namens ist wohl die von Heinzel, welcher denselben mit dem slavischen Worte istovŭ, istŭ „wahr, echt“ zusammenbringt, was in Form und Sinn vortrefflich paßt. Der Gott wäre dann als „der Wahrhaftige, Echte, Wirkliche“ bezeichnet [1].

Als „Freund“ ist mit großer Wahrscheinlichkeit der Name des Ingvi zu deuten, des Gottes und Vaters der Ingvaeonen. Diese Erkenntnis verdanken wir Rudolf Much, in seiner schon mehrfach erwähnten schönen Arbeit über den germanischen Himmelsgott [2]. Hier hätten wir eine Bezeichnung des germanischen Himmelsgottes, die dem Inhalte nach ganz mit derjenigen des indischen Mitra zusammenfiele und auch mit dem Namen des Aryaman sich engstens berührt, welche beide ja auch alte Beinamen des Himmelsgottes und höchsten guten Wesens, dann selbständig gewordene Abspaltungen desselben darstellen. Der große Gott tritt in dieser Beziehung gerade als das höchste gute Wesen hervor, der „große Freund“, wie ihn auch gewisse Naturvölker nennen. Zugleich aber ist er auch der Beschirmer und Wächter der Freundschaft, der engen, treuen Verbindung der Menschen untereinander. Das trat beim indischen Mitra deutlich darin hervor, daß er der die Menschen miteinander vereinigende, verbindende Gott genannt wird (yâtayajjana), noch stärker beim persischen Mithra, dem Gott der Freundes- und Vertragstreue, und das darf wohl auch als der Grund angesehen werden, warum die verbündeten Stämme der germanischen Ingvaeonen unter den verschiedenen Namen ihres Himmelsgottes gerade den Namen

[1] Es wäre sehr verlockend, Istvi mit der armenischen Bezeichnung für „Gott“ astu-ats zusammenzubringen, sie wie oben zu erklären und von der Wurzel as „sein“ abzuleiten. Allein mit slavischem istovŭ, istŭ läßt sich das nicht vereinigen, da dieses auf ursprachliches i im Anlaut deutet.

[2] a. a. O., S. 13. Much bringt den Namen Ingvi mit dem gotischen Worte aggwus „enge“ und seinen Verwandten zusammen. „„Natürlich ist aber mit der Bedeutung „eng“ nicht auszukommen; um so besser mit der in griech. ἄγχιστος, ἀγχότατος, ἀγχιστεύς vorliegenden der „engen Freundschaft und Verwandtschaft“. Wie leicht sich eine solche aus der Grundbedeutung von „eng“ ergibt, zeigt auch engl. strait, close, das ebenfalls „innig, vertraut“ bedeutet.“ “

Ingvi wählten, um ihn als den göttlichen Hüter ihres Verbandes hinzustellen, den himmlischen Freund als den Wächter der irdischen Bundestreue. Auch Irmin liegt ja in der Bedeutung nicht weit davon ab, wenn wir diesen Namen als Parallelbildung von Aryaman fassen dürfen; und Istvi, der Echte, Wahrhaftige wäre auch zu der gleichen Funktion geschickt, da es sich bei diesen Stammesverbänden doch um die Echtheit und Wahrhaftigkeit der gegenseitig angelobten Bundestreue handelt. Und so wären alle drei Namen für große freundschaftliche Stammesverbände, als welche sie Tacitus schildert, sehr passend gewählt. Daß es nur Beinamen des großen Gottes sind, die selbständig nie viel Bedeutung gehabt haben mögen, tut der Sache keinen Eintrag. Man wußte doch, wen sie bezeichneten, und man wählte für diesen besonderen Zweck gewiß die geeignetsten Beinamen, wenn man Ingvi, Irmin und Istvi wählte. Wenn dann schließlich jeder dieser drei als Stammvater der betreffenden Verbindung bezeichnet und verehrt wurde, dann lebt darin vielleicht auch die alte Eigenschaft des Himmelsgottes als „Vater" in engerer Fassung fort. Erst eine Verdunkelung dieses Tatbestandes und der Wunsch, die Blutsverwandtschaft aller deutschen Stämme zum Ausdruck zu bringen, konnte später dazu führen, jene drei als Brüder zu fassen und ihnen einen gemeinsamen Vater Mannus zu geben. Aber werden nicht auch die Âdityas zu Brüdern gemacht? und wird nicht auch ihnen in der Aditi eine gemeinsame Mutter gegeben? Das Verhältnis ist durchaus analog, da ja auch die Âdityas selbständig gewordene Beinamen des Himmelsgottes darstellen.

Der Name Ingvi ist darum von besonderer Bedeutung, weil er uns mit großer Bestimmtheit zu einer der hervorragendsten Abspaltungen des Himmelsgottes im Norden hinüber leitet. Ingvi oder Yngvi ist ein Name des Gottes Freyr, der in Skandinavien hochverehrt wird, ja im Kult von Altupsala geradezu als der höchste Gott hervortritt. Er erscheint wiederholt unter dem Doppelnamen Yngvifreyr oder Ingvifreyr, so daß der Zusammenhang mit dem Schutzgott der Ingvaeonen in die Augen springt. Daß dieser Freyr aber eigentlich überhaupt höchster Gott, daß

sein Name das höchste, allwaltende Wesen bezeichnete, hat schon Jakob Grimm richtig erkannt und auch Mogk stellt das durchaus richtig so dar und sieht in Freyr eine der wichtigsten Hypostasen des großen alten Himmelsgottes (s. Grimm a. a. O., S. 173—176; Mogk a. a. O., S. 89 ff.). Dieser Gott war es wohl hauptsächlich, mit welchem Wôdan-Odhin um den Vorrang zu kämpfen hatte, als seine wachsende Verehrung die früher erwähnte Umwälzung im nordischen Götterstaate bewirkte. In der Geschichte vom Kriege der Asen und Vanen ist der mythische Niederschlag jener religiösen Revolution erkannt und unter den Vanen ist Freyr ohne Zweifel der erste, größte und wichtigste. So dürfen wir es für wahrscheinlich halten, daß vor jener großen Umwälzung Freyr als der höchste Gott in Skandinavien verehrt wurde, wovon dann noch später in Upsala ein Nachklang erhalten blieb [1].

Der Name des Freyr bedeutet „der Herr" und hängt mit dem gotischen frauja, dem althochdeutschen frô „der Herr" zusammen, das uns in den Worten „Frohnleichnam" („der Leib des Herrn") und „Frohne" noch erhalten ist — der passendste Name zur Bezeichnung eines höchsten allwaltenden Wesens. Freyr bedeutet also ganz dasselbe wie das altindische Asura, das persische Ahura — und wir erinnern uns gleich, daß dies Bezeichnungen des Himmelsgottes, des höchsten guten Wesens bei den Indern und Persern waren, — des Dyâus, des Varuṇa, des Parjanya und des aus Dyâus-Varuṇa durch Reformation erwachsenen großen Gottes des Zarathustra. In dem Doppelnamen Yngvifreyr aber wären die Namen Mitra-Asura, der Freund und der Herr,

[1] „Für die Tatsache, daß Yngvifreyr von Odhin verdrängt wurde, spricht, daß Yngvifreyr und Odhin für ein und dasselbe Ereignis in den Quellen auftreten. In der Haustlǫng Þjóðólfs sind die Götter noch vom Geschlechte Yngvifreyr (Sn. E. I, 312), sonst erschienen sie fast immer als kind oder aett oder megir Odhins. Neben Odhin findet sich Freyr als Herr der Asen (Lok. 35). Eyvindr läßt Hákon den Guten von Yngvis Geschlechte sein (Hmskr. 108); sonst pflegen die norwegischen Könige und Jarle ihre Ahnenreihe auf Odhin zurückzuführen. Noch der Bearbeiter der späten Trôjumannasaga gibt den Saturnus mit Frey wieder (Ann. 1848, S. 4), während der der Bretasögur ihn mit Odhin übersetzt." Mogk a. a. O., S. 91.

persisch Mithra-Ahura zusammengefaßt, und man denkt unwillkürlich an die enge Verbindung, in der das letztgenannte Götterpaar im Avesta auftritt, und die hohe Bedeutung, die ihm wie auch dem entsprechenden Paar Mitra-Varuṇa eigen ist. Nicht identisch sind hier die Namen bei Germanen und Indopersern, aber sie bedeuten dasselbe und stellen offenbar entsprechende Auffassungen des höchsten Wesens, entsprechende Hypostasen desselben dar. Übrigens erscheinen auch Yngvi und Freyr später, in der jüngeren Edda, als man vergessen hatte, daß sie einst identisch waren, als zwei göttliche Personen nebeneinander, — Yngvi sowie Freyr als Söhne des Odhin, beide also Brüder, wie Ingvi, Istvi und Ermin in Deutschland, die Âdityas in Indien Brüder sind (vgl. Mogk a. a. O., S. 91).

Es läßt sich wohl mit Sicherheit voraussetzen, daß die alten heidnischen Deutschen ihren höchsten Gott, den Himmelsgott, mit dem Beinamen frô „der Herr" bezeichnet und angerufen haben, wie sie später dann auch den allwaltenden christlichen Gott „frô mîn!" „Herre mein" anrufen. Ob sich aber jemals aus diesem Beiwort in Deutschland ein selbständiger Gott Frô, wie im Norden Freyr, entwickelt hat, dafür haben wir keine sicheren Anzeichen. Möglich ist es — wir wissen ja aber leider nur so wenig über jene altdeutsche Religion. In Skandinavien entwickelte sich Freyr sicher zum selbständigen großen Gotte, in Deutschland scheint die entsprechende Bezeichnung frô bloß ein vielbedeutendes Beiwort geblieben zu sein, „dessen Heiligkeit noch zur Zeit des Christentums auf das höchste Wesen angewandt werden durfte"... „Einzelnen Völkern bezeichnete er den bestimmten Gott, anderen die waltende Gottheit überhaupt", — sagt Grimm ganz richtig (a. a. O., S. 173).

Der nordische Freyr muß einst ein großer, allwaltender Gott gewesen sein, der die wichtigsten charakteristischen Eigenschaften des alten Himmelsgottes in sich vereinigte, nach bestimmter Richtung besonders stark ausgeprägt. Das läßt sich trotz Odhins Sieg über ihn noch deutlich erkennen. Freyr ist der „Herr" und die Edda nennt ihn geradezu den „Fürsten der Götter" (folkvaldi

godha, Skîrnesmâl 3)[1], eine spätere Quelle „den Gott der Welt“[2]. Ja die Edda nennt ihn einmal auch den „Herrn der Asen“, neben Odhin[3]. Er wohnt in Uppsalir, den oberen Sälen, dem Heim, das über allen anderen sich befindet (s. Mogk a. a. O., S. 93). Der große ethische Zug des alten Himmelsgottes findet sich deutlich in ihm ausgeprägt. Freyr ist Schirmer des Rechtes, ihn rief man als Rächer erlittener Unbill an, — er ist in hervorragendem Maße skandinavischer Schwurgott! Man schwor bei Freyr und Njördhr und Thôrr zusammen: „So helfe mir Freyr und Njördhr und der allmächtige Ase“[4]. Oder man schwor auch bei Odhin, Thôrr und Freyr; — bei Freyr, Freyja und Thôrr oder endlich bei vieren: Odhin, Thôrr, Freyr und Njördhr[5]. Niemals fehlt Freyr bei dem Schwure! Neben ihm erscheint meist auch Njördhr, den wir gleich als wichtige Parallelbildung Freyrs kennen lernen werden, — ein Vane wie er. Mit ihnen verbindet sich Thôrr zum Dreiverein, und es tritt in zwei Formeln vor diesen noch Odhin. Dann werden im Schwure die mächtigsten Asen mit den mächtigsten Vanen vereint angerufen, — und ein solcher Schwur mußte wohl kräftig binden. Stets haben wir den Namen des Freyr in der Formel, und was das bedeutet, wird jeder ermessen, der unseren früheren Ausführungen über den Himmelsgott als den

---

[1] Lokasenna 37 heißt es von Freyr (in H. Gerings Übersetzung):

> Freyr ist der Erste von allen Helden,
> Die die Burg der Asen birgt;
> Keines Mannes Frau und kein Mädchen kränkt er,
> Und macht die Gefesselten frei.

Die beiden letzten Verse charakterisieren ihn als gerechten und gütigen Gott. Der Himmelsgott in dieser milden Gestalt macht die Gefesselten frei — wie Varuṇa und die Âdityas —, während derselbe Gott in der strengen Gestalt des semnonischen Zio die Menschen nur in Fesseln sich nahen ließ; vgl. oben S. 487.

[2] veraldar godh, Heimskringla 12, s. Mogk a. a. O., S. 93.

[3] jadharr âsa, Lokasenna 35, s. Mogk a. a. O., S. 91.

[4] svâ hiâlpi Freyr ok Njördhr ok hinn allmâttki âs, wo unter dem letzteren Thôrr zu verstehen ist. Oder es werden auch Freyr und Njördhr und der Landâs zusammen beim Schwur genannt, — auch hier bedeutet der dritte Name den Thôrr (vgl. Grimm a. a. O., S. 179).

[5] Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186.

Wächter und Richter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag gefolgt ist. Der altnordische Schwur bezeugt es deutlich, daß Freyr in erster Linie dies Amt verwaltet. Es ist ihm von den siegreichen Asen nicht genommen, sie sind nur neben ihn getreten und gehen als Sieger bisweilen voran. Doch ist es bedeutsam, daß einigen Formeln Odhin noch fehlt[1]!

Freyr erscheint aber auch noch gelegentlich in der Eigenschaft des Vaters der Götter, die ohne Zweifel dem alten Himmelsgott eignete. Wenigstens heißt es einmal, die Götter seien vom Geschlechte Yngvifreyrs, während sie sonst doch stets Kinder oder Söhne des Odhin genannt werden. In jener vereinzelten Angabe scheint alte Erinnerung durchzuschimmern (Mogk a. a. O., S. 91). Und wenn die schwedischen Könige von Freyr ihre Herkunft ableiten, so bildet das dazu eine Ergänzung (Mogk a. a. O., S. 93).

Sehr deutlich tritt Freyr als Lichtgott hervor. Er wird der Leuchtende genannt; er reitet auf dem goldborstigen Eber; nie dunkelt es in seiner Nähe; Skîrnir, der Hellmacher, ist sein Diener. Die goldenen Äpfel und der Ring Draupnir, die er bei seiner Werbung um die schöne Gerdhr als Brautpreis bieten lassen kann, werden teils als Symbole der Sonne gefaßt und kennzeichnen dann ihren Eigentümer als den Lichthimmelgott (vgl. Mogk a. a. O., S. 92); teils als Symbole des Mondes, die jetzt wohl vorherrschende Ansicht. Wie dem auch sei, der Himmelsgott ist jedenfalls Herr über den Mond wie über die Sonne.

Gelegentlich zeigt sich Freyr auch als Kriegsgott, welche Eigenschaft dem Himmelsgotte bei den Germanen so sehr charakteristisch zu sein scheint. Doch spielt sie bei Freyr nur eine geringe Rolle. Wichtiger ist er als Gott des Friedens, um den man ihn bittet, den er spendet (vgl. Grimm a. a. O., S. 176; Mogk a. a. O., S. 93), — am wichtigsten aber als Fruchtbarkeitsgott.

---

[1] Ein Däne schwört per deos meos potentes þor et Othan (V. S. Cuthberti), wo also Freyr weggefallen ist, offenbar eine jüngere Form. Der dänische Eid bei Freyja und Thôrr (Frege frue oc Thoer) zeigt neben dem Donnergott wenigstens die weibliche Ergänzung des Freyr, — wohl auch erst etwas späteres. Vgl. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, S. 186.

Freyr ist als Himmelsgott Herr über Regen und Sonnenschein[1] und wie Jupiter wird er dadurch in hervorragendem Maße zum Gotte der Fruchtbarkeit, der den Segen der Erde weckt. Schon Grimm hat den Freyr ganz passend mit dem römischen Liber verglichen (a. a. O., S. 175), wir erinnern uns aber sogleich, daß dieser Gott aus dem Jupiter Liber hervorgegangen und nur eine selbständig gewordene Abspaltung desselben darstellt. Es ist eine ganz analoge Entwicklung. Wie Liber so tritt auch Freyr als mächtiger Fruchtbarkeitsgott hervor und darum gewiß war sein Bild in Upsala, wie Adam von Bremen berichtet, cum ingenti priapo dargestellt. Damit hängt vielleicht sein Liebeswerben um Gerdhr zusammen. Diese Züge scheinen zum Bilde des hohen, heiligen Himmelsgottes nicht recht stimmen zu wollen, und doch sehen wir deutlich, ganz entsprechend, aus dem strengen und ernsten Jupiter den Liber hervorgehen, der mit Bacchus identifiziert werden konnte; und das Liebeswerben des Freyr hat, wie wir wissen, sehr reichliche Parallelen beim Zeus. Vielleicht sind diese Züge in solcher Form jüngere Entwicklung. Der in strömender Fülle reichlich segnende Fruchtbarkeitsgott stellt aber gewiß eine unentbehrlich notwendige Seite des Himmelsgottes dar, und wenn seine Namen den Freyr, genauer den Yngvifreyr, wie wir sahen, als Asura und als Mitra charakterisierten, wenn sein ethischer Charakter ihn zu Varuṇa stellt, die Lichthimmelnatur zu Dyâus, so erkennen wir in dem Fruchtbarkeitsgotte recht eigentlich einen Bhaga, den reichlich spendenden, schenkenden, segnenden Gott. Wie Bhaga spendet er Reichtum und Glück, gleich seinem nahen Verwandten, dem Njördhr.

Freyr ist mehr als andere alte Himmelsgötter vom Mythus umwoben, doch längst nicht so viel wie die großen Götter anderen

[1] Snorri sagt in der sog. jüngeren Edda, daß Regen und Sonnenschein von Freyr abhängen (Sn. E. 1, 96); vgl. Grimm a. a. O., S. 176; Mogk a. a. O., S. 93. Nach ihm wird der Gott um Fruchtbarkeit der Erde und Frieden angerufen. — Grimm hat die Hauptzüge in Freyrs Charakter treffend hervorgekehrt, wenn er a. a. O., S. 175. 176, die deutsche Namensform brauchend, sagt: „Frôs Gottheit mag zwischen dem Begriff des höchsten Herrn und dem eines Liebe und Fruchtbarkeit wirkenden Wesens die Mitte halten."

Ursprungs, etwa Odhin und Thôrr, längst auch nicht so viel wie der griechische Zeus. Immerhin kann man ihn einen mythenlosen Gott nicht mehr nennen und ich möchte glauben, daß das meiste derart auch bei ihm jüngeren Ursprungs ist. In die Urzeit läßt sich sicher nichts davon verfolgen, nicht einmal in die urgermanische Zeit.

Den Mittelpunkt des Kultus bildete Freyr in den fruchtbaren Gefilden von Altupsala noch in den letzten Jahrhunderten des Heidentums. In dem dortigen Tempel steht sein Bildnis neben denen des Odhin und Thôrr, und er nimmt unter ihnen sogar die hervorragendste Stelle ein. Ebenso genoß er besondere Verehrung in der norwegischen Amphiktyonie der Throndheimer Gaue (s. Mogk a. a. O., S. 90. 94).

Mit Freyr aufs engste verbunden, überall verehrt, wo jener verehrt wurde, erscheint noch ein anderer Gott, der offenbar nur eine ältere, schon verdunkelte Bildung gleichen Ursprungs und gleichen Charakters darstellt. Es ist dies N j ö r d h r, ein Vane wie Freyr, und in der Regel als Vater desselben bezeichnet. Längst ist der Zusammenhang dieses Gottes mit der von Tacitus geschilderten germanischen Göttin Nerthus erkannt, die „Terra mater“ oder mütterliche Erde, welche in einer Amphiktyonie von sieben Stämmen mit besonderen Kultbräuchen verehrt wurde. Diese Bräuche erinnern auffallend an diejenigen der Verehrung des mit Njördhr so eng verbundenen Freyr in Upsala. Ein großes mehrtägiges Jahresfest, mit Umherfahren des Götterbildes und Menschenopfern, stellt den Gipfelpunkt dieses Kultus dar. Njördhr erscheint als das männliche Gegenstück zur weiblichen Nerthus und da er dem Freyr durchaus ähnlich ist, nur verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt, dürfte auch er eine alte Abspaltung und selbständig gewordene Parallelbildung des Himmelsgottes sein, des uralten Gatten der Mutter Erde, die sein Regen und Sonnenschein befruchtet. Darum erscheint auch Njördhr als V a t e r d e r G ö t t e r, darum werden die Götter Njordhungar, d. h. die Söhne des Njördhr genannt, und es liegt dem aller Wahrscheinlichkeit nach eine alte Vorstellung zugrunde, „wonach die Götter im allgemeinen Abkömmlinge des Njördhr

und der Nerthus sind" (s. Much a. a. O., S. 73). Njördhr und Nerthus vergleichen sich so dem alten indischen Götterpaare Dyâus und Pṛithivî, dem griechischen Paare Uranos und Gaea.

Njördhr ist wie Freyr ein lichter, friedlicher, segnender Gott, ein Vane wie er, ein Spender des Friedens und der Fruchtbarkeit. Freyr und Njördhr werden oft gemeinsam angerufen, — Freyr ok Njördhr sollen Reichtum spenden. Aber auch Njördhr allein erscheint in dieser Eigenschaft. Er wird als der gefianda gudh gefeiert, der gebende, schenkende, spendende Gott (Much a. a. O., S. 74). Er wird vorzugsweise als ein reicher Gott gedacht und „reich wie Njördhr" scheint darum ein sprichwörtlicher Ausdruck gewesen zu sein. Darin vergleicht er sich aufs nächste, wie Freyr, dem reichen indischen Segenspender Bhaga und den anderen Auffassungen des Himmelsgottes in der gleichen Eigenschaft.

Wir sahen aber auch bereits, daß er beim Schwure ebenfalls mit Freyr zusammen angerufen wird; und so ist ihm auch der alte ethische Kern des Himmelsgottes noch nicht verloren gegangen, so ist auch er ein Treugott, so erscheint er trotz aller Dunkelheit und Verborgenheit noch als himmlischer Wächter über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid und Vertrag und zeigt darin seine Verwandtschaft mit Varuṇa-Mitra, dem persischen Mithra, Zeus und Jupiter in der entsprechenden Eigenschaft.

Mit Varuṇa speziell hat Njördhr noch das gemein, daß er in nahe Beziehung zum Wasser gesetzt wird, daß er Gott des Meeres geworden ist, wie der indische Gott in späterer Zeit, und seine Wohnung in Nôatûn am Gestade des Meeres hat. Wir wissen, daß dieser Zug seines Wesens, ja seine nachmalige Entwicklung zum ausschließlichen Wassergotte bei Varuṇa darauf beruht, daß er als alter Himmelsgott der Herr der Wolkenwasser ist, — und ebenso könnte das auch bei Njördhr zusammenhängen.

So vereinigt denn Njördhr trotz aller Verdunkelung, noch deutlich die wesentlichsten Züge des alten Dyâus, des Bhaga und Varuṇa-Mitra in seinem Wesen und darf wohl als eine der

ältesten germanischen Hypostasen des großen Himmelsgottes angesehen werden [1].

Noch eine andere dunkle Göttergestalt des Nordens wird, wie mir scheint, erst bei der gleichen Auffassung deutlich und verständlich. Es ist das Heimdallr, den man gewöhnlich nur als den Wächter an der himmlischen Brücke kennt, in dem aber schon Jakob Grimm ganz richtig einen in den Hintergrund getretenen großen Gott der Vorzeit vermutet hat (a. a. O., S. 194).

Heimdallr wohnt in den Himmelsbergen (Himinbjörg) und sein Name bedeutet „der über die Welt Leuchtende". Er wird der lichte Ase, ja der lichteste von den Asen genannt [2], hat goldene Zähne und ein goldmähniges Roß. Schon diese Züge erweisen ihn deutlich als eine himmlische Lichtgottheit, und man könnte nur zweifeln, ob er als die Sonne, resp. der Mond, oder als Lichthimmelgott zu fassen sein dürfte. Daß er letzteres war, daß wir auch in ihm den alten Dyâus, resp. eine Hypostase desselben zu erkennen haben, darauf deuten andere Züge. Vor allem der Umstand, daß er als Vater und Schöpfer der lebenden Wesen, insbesondere der Menschen erscheint.

Höret es alle,
Ihr heiligen Kinder,
Große und kleine
Söhne des Heimdallr!

So beginnt die Edda in feierlich-erhabener Anrufung, durch den Mund der heiligen Seherin, der Völva. Der Himmelsgott, der die Menschen geschaffen, der Himmelvater zeigt sich hier als große Gestalt im Hintergrunde [3]. Aus dieser alten Anschauung

---

[1] J. G. v. Hahn in seinem geistvollen Buche „Sagwissenschaftliche Studien" (Jena 1876) will in Njördhr den einstigen Herrn des Oberhimmels, eines überhimmlischen Lichtreichs, erkennen (s. a. a. O., S. 122—125; 163) — ein Resultat, das sich mit dem unsrigen in gewisser Weise nahe berührt.

[2] hvíti âs und hvítastr âsa, Grimm a. a. O., S. 193; Much a. a. O., S. 69.

[3] Jakob Grimm sagt darüber a. a. O., S. 194: „Was die Völuspâ bezeugt, muß hohem Altertum angehören. Gleich zu Eingang dieses Gedichtes werden aber alle erschaffenen Wesen, die größeren und kleineren, megir Heimdallar, des Gottes Söhne oder Kinder genannt, er scheint also

ist offenbar der jüngere nordische Mythus geflossen, nach welchem Heimdallr unter dem Namen Rîgr geradezu die Menschen erzeugt hat, und zwar gleich in Stände geteilt, die Knechte, die freien Männer und die Jarle, d. h. die Vornehmen. So ist er nicht nur Vater, sondern auch Gründer der menschlichen Ordnung, — und auch diese Eigenschaft paßt zu dem großen Himmelsgotte, von dem alle Ordnung der Welt herstammt, wie das in Varuṇa-Mitra zu so erhabenem Ausdruck gelangt. Der Name Rîgr, unter welchem Heimdallr die Erde durchwandert und die Stände der Menschen zeugt, ist gleichfalls bedeutsam, denn er heißt „der Fürst" oder „König" und hängt mit rex und sanskritischem râjan zusammen, — für den Himmelsgott, den Herrscher, den König [1] paßt auch diese Bezeichnung vorzüglich. Wenn Heimdallr nach Much (a. a. O., S. 70) geradezu alter Beiname des Freyr zu sein scheint, so würde das nach unseren früheren Darlegungen ihn ebenfalls als Himmelsgott verraten.

Die Haupteigenschaft, die wir an Heimdallr kennen, die bis in spätere Zeiten fortdauert, ist sein himmlisches Wächteramt, — und auch dieses wird einst größere Bedeutung gehabt haben, auch darin werden wir den Himmelsgott wiedererkennen, den Wächter über allem, was auf Erden geschieht. Man könnte gerade diesen Zug auf die Sonne deuten und hat es auch getan, mit Hinweis auf den griechischen Helios, der alles sieht und alles hört, ein Wächter der Götter und Menschen (Much a. a. O., S. 69), allein die besondere Schilderung des Heimdallr in dieser Eigenschaft paßt besser auf den Himmelsgott als auf die Sonne und gemahnt in merkwürdiger Weise an die vedische Schilderung des himmlischen Wächters über allem Tun, des Varuṇa. Von Heimdallr heißt es: er sieht bei Nacht wie bei Tag hundert

---

bei Schöpfung der Welt und der Menschen gewaltet und eine erhabenere Rolle gespielt zu haben, als ihm hernach beigelegt wird. Wie neben Wuotan dem Krieg Zio, der Fruchtbarkeit Freyr vorstand, mag auch die schöpferische Gewalt zwischen Odhin und Heimdallr geteilt gewesen sein." — Nach unserer jetzigen Erkenntnis dürfen wir sagen: Lange vor Odhin muß Heimdallr seiner schöpferischen Tätigkeit gewaltet haben!

[1] asura, ahura, râjan, βασιλεύς, imperator, frô, regnator omnium deus.

Meilen weit! Bei Nacht aber kann die Sonne nicht wachen, nur der Himmel wölbt sich Nacht und Tag über unserem Haupte, nur der Himmelsgott kann so fort und fort wachen. Ebendarum kann ich aber auch die Deutung des Heimdallr als eines Mondgottes, die namentlich E. Siecke vertritt[1], nicht für richtig halten. Der Gott, der unausgesetzt, Nacht und Tag, am Himmel wacht, kann ebensowenig der Mond wie die Sonne sein. Daß das Horn, in welches der himmlische Wächter Heimdallr stößt, sein Gjallarhorn, auf die als Horn gefaßte Mondsichel zu deuten ist, halte ich für sehr wahrscheinlich. Darum braucht der Gott aber noch kein Mondgott zu sein. Vielmehr erscheint es weit passender, daß dies himmlische Horn dem als Wächter gedachten großen Himmelsgotte beigegeben wurde. Heimdallr bedarf weniger Schlaf als ein Vogel, wie es von den Âdityas noch entschiedener heißt, daß sie gar nicht schlafen (asvapnaj), und wie auch der persische Mithra, der „wachsame", „der auf einer breiten Warte befindliche", im Avesta „schlaflos" genannt wird. Heimdallr hört das Gras auf der Erde, die Wolle auf den Schafen wachsen. Das ist der himmlische Wächter, wie er nirgends ein schöneres Gegenstück hat als in Varuṇa, — und wenn wir auch von der ethischen Bedeutung solchen Wächteramtes bei Heimdallr nichts mehr vernehmen, so läßt doch gerade der Hinblick auf Varuṇa auch diese im Hintergrunde vermuten, — als einstmals vorhanden gewesen.

So berührt sich Heimdallr deutlich mit Dyâus, mit Varuṇa und den verwandten Bildungen. Darum möchten wir auch ihn als Hypostase des alten Himmelsgottes ansprechen.

---

[1] Vgl. namentlich E. Siecke, Mythologische Briefe, Berlin 1901, nach dem Index s. v. Heimdall. Vor Siecke vertrat schon Wilhelm Müller diese Ansicht (a. a. O., S. 39). Desgleichen J. G. v. Hahn in seinem Buche „Sagwissenschaftliche Studien", S. 523. 531. Am schwersten wiegt wohl in dieser Richtung — worauf J. G. v. Hahn a. a. O. besonders Gewicht legt — die angebliche Geburt des Heimdall von 9 Müttern. Das deutet in der Tat auf die neunnächtige Mondwoche, den Ring Draupnir u. dgl. m., während eine solche Vorstellung mit derjenigen des höchsten guten Wesens schwer vereinbar ist. Ich gestehe, daß dies mich in der oben vertretenen Ansicht wankend macht.

Das alte Göttergeschlecht der Vanen, der lichten, freundlichen Himmelsgötter, die Odhin im Bunde mit Thôrr besiegt und in den Hintergrund drängt, hat uns vielfach schon an die lichten, freundlichen Âdityas erinnert, die durch Indra und dann Çiva längst alle Bedeutung für Indien verloren haben. Hier möchte ich nur noch der Etymologie ihres Namens gedenken, die ebenfalls vortrefflich dazu stimmt. Wir dürfen nach Muchs schöner Erklärung (a. a. O., S. 72) den Namen „Vanir" durch „die Freunde" übersetzen [1], — er bedeutet also wesentlich dasselbe wie Mitra und Aryaman, wie Ere, Irmin und Ingvi, und paßt aufs schönste zum Wesen des Freyr und des Njördhr und der anderen Gestalten dieses Geschlechtes. Die Vanen möchte ich die Âdityas des nordischen Götterhimmels nennen, denen in Deutschland jene dunklen, mythenlosen Gestalten des Irmin, Istvi und Ingvi gegenüberstehen, von welchen der letztere als Yngvi-Freyr die Verbindung mit dem Vanengeschlechte herstellt [2].

Alle wesentlichen Eigenschaften, welche den indischen Dyâus und die Âdityas, Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Aṃça, Daksha charakterisieren, und welche wir auch bei Zeus und Jupiter nachgewiesen haben, sind uns in dem germanischen Himmelsgotte und seinen verschiedenen Hypostasen deutlich erkennbar entgegengetreten, wobei sich als germanische Besonderheit nur ein auffallend starkes Hervortreten der kriegerischen Natur in einigen der wichtigsten Gestalten ergab. Nur eine Seite des

[1] Es ist eine Ablautform zu vinir „die Freunde". Der Name hängt mit der altindischen Wurzel van „lieben, gern haben" zusammen.

[2] Daß auch der lichte, freundliche Gott Baldr eine Hypostase des Himmelsgottes darstellt, wie Mogk annimmt (a. a. O., S. 94), möchte ich nicht glauben. Das Lichte und Freundliche seiner Natur würde ja freilich dazu stimmen, doch das erklärt sich ebensogut, wenn man ihn als alten Tages- oder Sonnengott auffaßt. Die Mythen aber, die von Baldr erzählt werden, vor allem die für ihn so wesentliche Geschichte seines Sterbens, passen wohl für Sonne und Tag, nicht aber für einen Himmelsgott. Nur ein einziger Zug könnte irremachen, daß nämlich Baldr auch als himmlischer Richter erscheint und mit Forseti verbunden wird. Dies möchte ich darum für eine jüngere Übertragung halten. Eine Kontamination war ja sehr leicht möglich, da der Tagesgott dem Lichthimmelgott nahe genug liegt.

großen Gottes, die in Zeus und Jupiter mächtig hervortritt und auch dem altindischen Himmelsgotte, nach unseren früheren Ausführungen, ursprünglich nicht abging, fehlt uns bisher auf germanischem Boden. Es ist dies seine Eigenschaft als Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes. Freyr ist zwar Herr über Regen wie Sonnenschein, — ein Gewittergott aber darf er nicht genannt werden. Donar-Thôrr ist ein Gott ganz anderer Art, wie wir schon sahen, — in seinem Wesen dem riesischen Indra wohl zu vergleichen, nimmermehr dem alten Himmelvater.

Nun taucht aber auf dem dunklen Hintergrunde der nordischen Götterwelt eine längst zurückgedrängte, schon ganz schattenhaft gewordene Göttergestalt auf, welche hier in überraschender Weise die notwendige Ergänzung bietet, — auch sie eine unzweifelhafte Hypostase des alten Himmelsgottes. Es ist das der skandinavische Fjörgynn oder Fjörgunn, dessen Namen die Forschung schon lange in überzeugender Weise mit den Namen der litauisch-lettischen Donnergötter Perkunas und Pehrkons zusammengebracht hat. Auch der altindische Parjanya gehört zu derselben Namenreihe, wie wir bereits früher gesehen haben. Interessant ist ferner, daß sich auch bei einem finnischen Volke, den Mordwinen, ein deutlich entsprechender Name des Donnergottes findet, offenbar von einem arischen Volke entlehnt: Porguini lautet derselbe nach Jakob Grimm, während Wiedemann pirgene als die mordwinische Bezeichnung für „Donner, Gewitter" angibt [1]. Als germanische Grundform ist nach Much Fergūnaz oder Fergūniaz anzusetzen [2] (a. a. O., S. 24).

---

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 22. 143 (er stützt sich dabei auf G. J. Müllers Sammlung russischer Gesch. 3, 359; Georgi description 1, 64). Die Mordwinen beten, wenn es donnert: paschangui Porguini pas „erbarme dich, Gott Porguini!" — F. Wiedemanns Angabe über pirgene findet sich in dieses großen Gelehrten Grammatik der ersa-mordwinischen Sprache S. 144. Vgl. Much a. a. O., S. 26.

[2] Auf die sehr schwierige Etymologie des Namens gehe ich hier nicht ein und bemerke nur, daß ich weder die von Hirt noch auch die von Much für überzeugend halten kann. Näher liegt es mir, wie ich oben bemerkte, an die altindische Wurzel parc „füllen, reichlich spenden" zu denken, — doch wage ich nicht, ein abschließendes Urteil zu fällen. Ob

Wenn wir sonst auch nichts von dem altnordischen Fjörgynn wüßten, so würden doch schon die angeführten verwandten Namen in ihm einen alten Gewittergott, und zwar den großen Himmelsgott in der Eigenschaft des Gewitterers, vermuten lassen. Hat man doch Perkunas-Pehrkons schon oft genug mit dem gewitternden Zeus, dem Jupiter tonans, verglichen, — und sind doch auch wir bei Parjanya durch sehr bemerkenswerte Anzeichen darauf geführt worden, in ihm den alten Himmelsgott zu erkennen, der in Donner und Blitz und befruchtendem Regen sich majestätisch offenbart. Bei Fjörgynn aber sind uns außer dem Namen doch noch einige halbverwischte Züge seines Bildes erhalten und sie weisen sämtlich mit aller hier möglichen Deutlichkeit in dieselbe Richtung, — während nichts einer solchen Annahme widerstrebt.

Die Edda nennt einmal, wie Mogk gezeigt hat, die Göttin Frigg die Geliebte des Fjörgynn[1]. Frigg ist sonst die Gemahlin des Odhin, vermutlich eine Hypostase der alten Erdgöttin. Es scheint, daß hier — wie auch sonst öfters in ähnlichen Fällen — ein älteres Verhältnis angedeutet ist; und man darf darum vermuten, daß einst, vor dem großen Kultsiege Odhins, vielmehr Fjörgynn der Gemahl der Frigg war, daß Fjörgynn dort stand, wo später Odhin steht. Dann aber war er der alte Himmelsgott, resp. eine seiner Hypostasen, und hatte die Erde zur Frau, die sein Regen befruchtet, — wie in Indien Dyâus, aber auch seine Hypostase Parjanya, Pṛithivî, die Erde, zur Frau hat, — gewiß eine uralte Vorstellung.

Daß diese Voraussetzung zutreffend ist, ergibt sich noch aus

---

ein Zusammenhang des Namens Fjörgynn mit dem gotischen Worte fairguni „der Berg" anzunehmen ist, erscheint durchaus fraglich; noch fraglicher, wie dieser Zusammenhang zu denken ist (vgl. Much a. a. O., S. 17 ff.). Für uns hier ist es die Hauptsache, daß jene wichtigen Namen sich miteinander vermitteln lassen und sämtlich als ursprünglich identisch angesehen werden dürfen. Über die Natur der betreffenden Götter sind wir ja zum Glück ausreichend orientiert. Sie sind sämtlich alte Gewittergötter, resp. Hypostasen des Himmelsgottes, als Gott des Gewitters, des Donners und Blitzes. In dieser Beziehung könnte uns die Etymologie kaum wesentlich fördern.

[1] Lokasenna 26; vgl. Mogk a. a. O., S. 129; Much a. a. O., S. 16.

einer anderen Betrachtung. Neben dem männlichen Gott Fjörgynn haben wir auch sein weibliches Gegenstück, die Göttin Fjörgyn, welcher Name offenbar nichts weiter bedeutet als „Frau Fjörgynn" (s. Much a. a. O., S. 19) und ebenso zu beurteilen ist wie Nerthus neben Njördhr, Freyr neben Freyja, Dione neben Zeus u. dgl. Die Göttin Fjörgyn ist also ursprünglich die Frau des Gottes Fjörgynn. Sie wird die Mutter des Thôrr genannt, der sonst für gewöhnlich Jardhar burr, d. h. der Sohn der Jördh, d. i. der Erde heißt. Darum setzen die Skalden mit Recht die Göttin Fjörgyn einfach der Jördh gleich. Sie ist die Erde und der männliche Fjörgynn, ihr Gatte, auch darum wieder der Himmelsgott. Freilich macht die Edda Odhin zum Vater des Thôrr und setzt also ihn in Beziehung zur weiblichen Fjörgyn oder Jördh, aber es liegt auf der Hand, daß er auch in diesem Zuge an die Stelle des älteren Fjörgynn getreten ist und treten mußte. Auch sind Jördh und die weibliche Fjörgyn ja eigentlich nur andere Namen der Frigg [1], — und so ergibt sich immer wieder der männliche Fjörgynn als der alte Gatte der Erde, als alter Himmelsgott.

Es erscheint aber noch aus einem anderen Grunde bedeutsam, daß die Göttin Fjörgyn die Mutter des Thôrr genannt wird. Es wird dadurch ihr ursprünglicher Gemahl, der männliche Fjörgynn zum Vater des großen Donnergottes, und das ist wichtig, denn oft macht der Mythus den älteren, in den Hintergrund gedrängten Gott zum Vater des jüngeren, glücklicheren Nebenbuhlers, — wie Kronos als Vater des Zeus, Dyâus als Vater des Varuṇa erscheint u. a. m. Es liegt also die Annahme sehr nahe, daß wir in Fjörgynn den älteren Gewittergott zu vermuten haben, der durch den gewaltigen Thôrr späterhin ganz verdunkelt ist. Das stimmt aber wieder ganz zu der Voraussetzung, daß sein Name mit Perkunas - Pehrkons - Parjanya ursprünglich identisch ist, — und so schließt sich der Ring in völlig befriedigender Weise, — wir sehen in Fjörgynn, ganz wie in Parjanya, den alten Himmelsgott, insofern er sich in Gewitter, Donner und Blitz offenbart, den

---

[1] S. Much a. a. O., S. 16. 17.

alten Gemahl der Erde, die er mit seinem Regen befruchtet. Die Übereinstimmung ist eine so vollständige, wie sie bei so lange getrennten, so weit voneinander lebenden Völkern nur irgend erwartet werden kann. Und sogar das weitere Schicksal dieser Götter ist bei beiden Völkern ein wesentlich gleiches, als wäre ihnen das schon vorausbestimmt gewesen, in prästabilierter Harmonie. Sie werden ja beide durch einen jüngeren Rivalen ganz in den Hintergrund gedrängt, und diese Rivalen sehen einander so ähnlich, wie Thôrr und Indra! Mehr Harmonie ist kaum möglich, und fast unbegreiflich erscheint es, daß hervorragende Forscher der Neuzeit sich gerade dieser Vergleichung gegenüber so skeptisch verhalten wie Kretschmer und Much[1].

Wie Parjanya die Reihe der Âdityas, so ergänzt in ganz gleicher Eigenschaft Fjörgynn die Reihe der Âditya-ähnlichen Hypostasen des germanischen Himmelsgottes. Dort hatten wir neben Dyâus Asura den Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Aṃça, Daksha, Parjanya, — hier die Reihe Tîwaz oder Tîwz, Zio-Týr, Thingsaz-Forsete, Ere, Irmin, Istvi, Ingvi, Freyr, Njördhr, Heimdallr, Fjörgynn. Jede einzelne der germanischen Hypostasen entsprach einer oder mehreren Göttergestalten in Indien, resp. sie vereinigte die Eigenschaften von mehreren derselben in sich, und das in verschiedener Verteilung und Variation der einzelnen Züge. Faßt man die einzelnen selbständig gewordenen Abspaltungen vom Wesen des großen alten Himmelsgottes hier und dort zusammen und sucht sich daraus ein Gesamtbild zu machen, so fällt dasselbe für Indien wie für das germanische Gebiet wesentlich übereinstimmend aus, abgesehen von dem in einigen Gestalten stark hervortretenden kriegerischen Zug des Gottes bei den Germanen. Wir haben den germanischen Himmelsgott kennen gelernt als den Lichthimmelgott, den Gütigen, den Freund, den Wahrhaftigen, den Herrn und Regierer der Welt und der

[1] Kretschmer sagt, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache S. 82: „Daß auch der Name des vedischen Gewittergottes Parjanya zu Perkunas gehört, ist wegen der unvollständigen lautlichen Übereinstimmung und bei dem Fehlen sonstiger Argumente höchst zweifelhaft." Ihm stimmt Much vollständig bei a. a. O., S. 26. Doch vgl. oben S. 422 Anm.

Menschen, den Vater und Schöpfer, den Gatten der Erde, den Urquell der Ordnung, den reichen und reichlich spendenden Gott, den himmlischen Wächter, den Gott des Rechtes, den Schwurgott und Treugott, den göttlichen Vorsitzer der Volksversammlung, den Schirmer der Volksverbände und Kultverbände, den Gott des Gewitters, Donners und Blitzes, den Regengott, den Kriegsgott. Fast alle diese Eigenschaften finden sich auch bei den entsprechenden indischen Göttern mehr oder minder ausgeprägt. Die wenigen abweichenden Züge, wie das Kriegerische und die Beziehung zur Volksversammlung, haben wir dafür bei Griechen und Römern bewahrt.

Inder und Germanen, deren Geist und Gemüt so auffallend viel Verwandtschaft aufweist, lassen dieselbe auch hier in besonderer Weise hervortreten. Beide zeigen eine Fülle, sich gegenseitig in mannigfaltigster Weise ergänzender Abspaltungen oder Parallelbildungen, die selbständig gewordene Seiten des alten Himmelsgottes repräsentieren, neben- und nacheinander ihres Amtes walten, eine Menge himmlischer Personen, die im Grunde eins sind.

Bei den Griechen und Römern zeigt sich dagegen fast alles in eine ziemlich feste, straffe Einheit zusammengefaßt, eine große Göttergestalt, die alle jene Seiten in sich vereinigt. Die vielen Beiworte bleiben stets Beiworte, mit wenigen Ausnahmen, speziell in Italien. Zeigen Inder und Germanen hier mehr und beständig wechselnde, lebhafte Phantasie, eine immer sich erneuernde schöpferische Tätigkeit, einen Trieb zur Bildung neuer Göttergestalten, zur Entwicklung und Umbildung derselben, — so haben wir dagegen bei Griechen und Römern den großen Vorzug der Einheitlichkeit und Geschlossenheit in einer von Anfang bis zuletzt feststehenden, überragend größten Göttergestalt. Lebt dort mehr Phantasie und Schaffenstrieb, so waltet hier mehr der Verstand und der Sinn für künstlerisches Maß. Habe ich recht mit der Annahme, daß Inder und Germanen, so auffallend geistesverwandt, im ganzen den altarischen Charakter am treuesten bewahrt haben, dann wird man die Veränderung desselben bei Griechen und Römern wohl ganz befriedigend durch die Mischung mit anderen Völkern zu erklären vermögen, die mehr verstandes-

mäßig, nüchtern und maßvoll veranlagt, mit Sinn für die Form begabt waren, — künstlerische Form in Griechenland, etwas formelhaft Strenges in Leben und Sitte auf italischem Boden. Die Mischung ergab hier Resultate von hoher weltgeschichtlicher Bedeutung, — doch nicht geringere Bedeutung blieb den reiner arischen Indern und Germanen bewahrt.

Vielleicht ist es erlaubt, einige Züge aus dem Bilde Odhins, des letzten großen Himmelsgottes der germanischen Heidenzeit, der freilich einem ganz anderen Gebiete entstammt, aber schließlich doch höchster Himmelsgott geworden ist, noch zur Ergänzung heranzuziehen, — Züge, die sich bei keinem der von uns besprochenen germanischen Himmelsgötter in gleicher Weise wiederfinden, die aber vielleicht doch alt sind und als Erbe des ursprünglichen Himmelsgottes betrachtet werden können. Wenn z. B. Odhin allein in der Edda Allvater genannt wird[1], so begreift man das leicht, da es doch nur einen Allvater geben kann. Doch dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, daß schon vor ihm der höchste Himmelsgott denselben Namen trug. Beweisen läßt sich das natürlich nicht, doch will mir der Name wie ein Erbstück erscheinen, die Krone des Himmelsgottes, die vor der Herrschaft des Odhin auch schon sein Vorgänger in derselben getragen haben dürfte. Auch halte ich es für sehr möglich, daß die Einäugigkeit Odhins ebenfalls älteren Ursprungs ist. Das eine Auge des Himmelsgottes ist offenbar die Sonne, und auch im Veda wird die Sonne darum das Auge des Mitra und Varuṇa genannt. Es ist das vielleicht einer der wenigen mythischen Züge, die wir bei dem alten Himmelvater schon für die Urzeit vermuten dürfen, wenn er auch nur bei Indern und Germanen nachweisbar ist. Er sieht jedenfalls sehr primitiv aus. Auf germanischem Boden findet er sich aber nur bei Odhin. So ist hier zwar Sicherheit nicht zu erlangen, doch darf auch dies als eine Möglichkeit erwähnt und erwogen werden.

Überblicken wir schließlich noch einmal die von uns gewonnenen Hypostasen des germanischen Himmelsgottes, um sie

---

[1] alfödhr, vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., S. 18.

auch hinsichtlich ihrer Anzahl mit den Âdityas zu vergleichen, so treten uns zunächst drei Gestalten entgegen, die in gewisser Weise enger zusammengehören, nämlich Zio-Tiv, Thingsaz (Fosete), Ere-Erch — welche sämtlich bei der Bildung des zweiten Wochentagnamens Verwendung gefunden haben: Ziestac, Dienstag (Dingsedach), Eritac-Ertag-Erchtag. Wir könnten sie die Dienstagsgötter nennen. Vielleicht dürfen sie als die obersten unter diesen Göttern gelten. Eine zweite, zweifellos eng verbundene Dreiheit bilden Irmin, Istvi, Ingvi, die als Amphiktyonengötter zusammengehören. Es bleiben noch übrig Freyr und Njördhr, Fjörgynn und Heimdallr, welche mit jenen Sechs zusammen die Zahl Zehn ausmachen. Von den letzten vier Göttern gehören zweifellos eng zusammen Freyr und Njördhr, beides Vanen und hervorragende Schwurgötter, wie wir gesehen haben. Wir haben diese beiden mit dem Donnergott Thôrr zu einer Schwurdreiheit vereinigt gefunden: Freyr, Njördhr und der allmächtige Ase (hinn allmâttki âs), mit diesem letzteren aber war Thôrr gemeint. Erinnern wir uns nun dessen, daß Thôrr den zweifellos älteren Fjörgynn verdrängt und ersetzt hat, und würdigen wir ferner den auffallenden Umstand, daß das Asentum des Thôrr in der Schwurformel so auffallend hervorgehoben wird, so liegt vielleicht die Vermutung nicht gar so fern, daß in einer Zeit, die hinter jener religiösen Revolution zurückliegt, als deren Niederschlag die Geschichte vom Kampfe der Asen und Vanengötter gilt, an Stelle des Thôrr in der Schwurformel Fjörgynn genannt ward, der als gewitternder Himmelsgott seinem ganzen Wesen nach sich in hervorragender Weise zum Schwurgott eignen mußte, ebenso wie Zeus, Jupiter, Perun u. a. m. Dann aber drängt sich auch gleich die Vermutung auf, daß er gleich Freyr und Njördhr ein Vane gewesen sein möchte, wie wir ähnlich in Parjanya einen alten Âditya vermutet haben. Daraus ergäbe sich eine — allerdings nur hypothetische — dritte Dreiheit: Freyr, Njördhr, Fjörgynn, die als Vanen-Schwurgötter zu charakterisieren wären.

Damit hätten wir eine aufs schönste zu 3×3 gegliederte Neunzahl gewonnen, welche der alten, von uns vermuteten Neun-

zahl der Âdityas aufs beste entsprechen würde und ebenso altarisch wäre wie diese.

Eine Schwierigkeit besteht nur darin, daß bei dieser Rechnung Heimdallr nicht unterzubringen ist. Er erscheint als eine überzählige zehnte Göttergestalt neben jener wohlgegliederten Neunzahl. Vielleicht aber gibt es auch dafür Rat. Nach den Darlegungen von W. Schultz können zu den 3 × 9 Tagen des Mondwochen-Monats die 3 Epagomenen auch in der Weise hinzugezählt werden, daß je einer dieser 3 Tage zu einer der 3 Mondwochen hinzugeschlagen wird, so daß nun die 30 Tage des Monats zusammengesetzt erscheinen aus 9 + 1 + 9 + 1 + 9 + 1 = 10 + 10 + 10 Tagen[1]. Daraus ergibt sich eine typische Zehnzahl, die als Variante neben der Neunzahl auftritt. Darum könnte es sich auch in diesem Falle handeln.

Oder sollten wir uns am Ende geirrt haben, als wir in Heimdallr auch eine Hypostase des alten Himmelsgottes zu erkennen glaubten? Sollten J. G. v. Hahn und E. Siecke am Ende doch recht haben, wenn sie den Heimdallr für einen Mondgott erklären?[2]. Wir werden diese Frage offen lassen müssen. Es bleibt doch immerhin erfreulich, daß im großen und ganzen die Zahl der Âdityas zu der Zahl der germanischen Himmelsgotthypostasen in so hübscher Weise stimmt. Und wenn dabei eine aus 3 × 3 bestehende Neunzahl hervortritt, so trägt dies Zahlenverhältnis durchaus ganz echten, altarischen Charakter an sich. Schon damit dürfen wir zufrieden sein.

---

[1] Vgl. Wolfgang Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung, in den Mitteil. der Anthropol. Ges. zu Wien, Bd. 40 (1910), S. 106. 107.

[2] Vgl. oben S. 514; nam. auch die Anmerkung, in welcher ich dieser Ansicht bereits ein starkes Zugeständnis habe machen müssen.

DER HIMMELSGOTT BEI DEN KELTEN, LITAUERN UND LETTEN, SLAVEN UND PHRYGERN.

BEI den noch übrigen arischen Völkern ist das alte religionsgeschichtliche Material leider größtenteils so dürftig, daß wir uns bei unserer Betrachtung hier notgedrungen kürzer fassen müssen. Es ist unter solchen Umständen unmöglich zu erwarten, daß wir von dem alten Himmelsgotte dieser Völker ein so volles, lebendiges, an charakteristischen Zügen reiches Bild gewinnen können, wie das bei den Indern, den Griechen und Römern, ja auch bei den Germanen noch der Fall war, obwohl auch bei den letzteren schon die Quellen manches zu wünschen übrigließen. Wir müssen fortan zufrieden sein; wenn es uns gelingt, die Hauptzüge jener großen arischen Göttergestalt auch bei diesen Völkern zu erkennen.

Das Unzureichende der Quellen ist besonders auffallend und besonders beklagenswert bei den Kelten, wo wir uns fast ausschließlich mit ein paar mageren Notizen fremder Schriftsteller und einigen latinisierten Inschriften begnügen müssen. Das Fehlen alter religionsgeschichtlicher Denkmäler ist bei diesem originellen und hochbegabten Volke schwer zu verschmerzen. So wie die Dinge nun einmal liegen, werde ich mich auf ein paar Andeutungen beschränken müssen.

Es ist wahrscheinlich, daß sich auch bei den Kelten der alte Himmelsgott hinter dem Kriegsgott verbirgt, wie wir das bei dem germanischen Zio und Tŷr, Ere und Erch beobachtet haben. Auch dieser Gott wird, gleich den genannten germanischen Göttern, bei der Latinisierung durch den römischen Mars wiedergegeben, er hat aber eine Anzahl, teils lateinische, teils keltische Beinamen,

welche über den Kriegsgott weit hinaus, in ganz andere Richtung hinweisen, ganz ähnlich wie wir das im entsprechenden Falle bei dem friesischen Mars Thingsus gesehen haben. So trägt der gallische und britische Mars den Beinamen Loucetius, den wir schon als Bezeichnung des Jupiter (resp. Diespiter) in der Eigenschaft des Lichthimmelgottes kennen. Er wird ferner mit keltischem Beiwort Rîgisamos genannt, d. h. „der königlichste, der mächtigste", — und Albiorîx, was nach den Ausführungen von Rhys so viel bedeutet haben soll wie „Weltherrscher". Das deutet allerdings alles auf einen großen himmlischen Lichtgott und Herrn da droben. Noch bestimmter aber scheint dieser keltische Mars durch einen anderen, und zwar einen seiner häufigsten Beinamen als Himmelsgott sich zu erweisen. Er wird nämlich auch auf Inschriften Camulus, irisch Cumall genannt, und diese Bezeichnung hat Rhys mit unserem deutschen Worte „Himmel" identifiziert, so daß der Gott geradezu „Himmel" hieße. Much machte dies durch den Hinweis auf die althochdeutsche Form humil neben himil = „Himmel" noch wahrscheinlicher [1].

Aber auch ein gewitternder Himmelsgott, eine Art Jupiter tonans, ist uns bei den Kelten bezeugt, — ein Donnergott, von dem wir nur leider so gut wie nichts als den Namen wissen, und auch dieser schwankt in den Formen: Tanaros, Taranis, Taranus, Taranucnus. Am bedeutsamsten scheint die erstgenannte Namensform Tanaros. Wir kennen sie durch eine zu Chester in England gefundene Inschrift aus dem Jahre 154 n. Chr., die in einer Widmung an Jupiter Optimus Maximus Tanaros besteht [2].

---

[1] Vgl. hierzu wie zum Vorausgehenden Much a. a. O., S. 27.

[2] I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tanaro. Much ist es, der auf die Inschrift und ihre Bedeutung aufmerksam gemacht hat: vgl. a. a. O., S. 39. Nur darin kann ich, wie aus dem Text oben hervorgeht, dem verehrten Verfasser nicht beistimmen, daß wir Tanaros, wegen der Übereinstimmung des Namens mit Donar, als jüngeren Donnergott zu fassen haben. Die Gleichsetzung dieses Gottes mit Jupiter O. M. scheint mir dieser Annahme entschieden zu widersprechen. Auf jeden Fall war er als großer gewitternder Himmelsgott gedacht. Wenn Tanaros „Donner" bedeutet, so konnte diese Bezeichnung dem großen Himmelsgotte ebenso beigegeben werden, wie im alten Rom „fulgur" dem Namen des Jupiter, späterhin „tonans". Freilich

Der keltische Donnergott Tanaros, dessen Name wahrscheinlich mit dem deutschen Wort Donner (Donar) zusammenfällt, ist hier mit dem römischen Jupiter in seiner höchsten Machtfülle identifiziert. Das scheint eine Gottheit zu sein, die in ihrem Wesen mehr dem alten Fjörgynn-Perkunas-Parjanya, als dem Dônar-Thôrr-Indra entspräche. Der gallische Jupiter, von welchem uns Caesar (de bello gallico VI, 17) berichtet und der nach ihm die Herrschaft über die Himmlischen führt, war vermutlich derselbe Gott. Der Name Taranucnos ist aber eine patronymische Bildung und bedeutet wohl eigentlich Donnerssohn. Vielleicht steht dieser Gott als ein jüngerer Donnergott zu dem gewitternden Himmelsgott in einem ähnlichen Verhältnis wie Thôrr zu Fjörgynn. Dann hätten wir Tanaros und Taranucnos als zwei Gestalten zu unterscheiden, — doch fehlt uns da leider die Sicherheit.

Soviel aber scheint mir auch aus diesem dürftigen Material hervorzugehen, daß die Kelten einen kriegerisch gedachten Lichthimmelgott und einen gewitternden Himmelsgott unterschieden, einen Dyâus-Zio und einen Parjanya-Fjörgynn, — den Mars Loucetius Rîgisamos Albiorix Cumall und den Jupiter Optimus Maximus Tanaros. Es wird sich auch dieses bescheidene Resultat als bedeutsam erweisen.

* * *

Bei den Litauern und Letten machen wir eine ganz entsprechende Beobachtung, doch fließen hier zum Glück die Quellen etwas reichlicher.

Der Name des alten Himmelsgottes (Djêus) scheint bei diesen Völkern durchweg verloren gegangen zu sein, was aber die Person desselben anbetrifft, so hat, wie ich glaube, Mannhardt in seinem schönen Aufsatz über „die lettischen Sonnenmythen“[1] den Nachweis geliefert, daß dieselbe hier unter dem Namen „Gott“, d. i. der Gott *κατ' ἐξοχήν*, sich erhalten hat, wie auch Zeus bei den Griechen einfach *θεός* oder *ὁ θεός* ge-

wird auch Donar durch Jupiter wiedergegeben, aber doch nicht durch Jupiter O. M.

[1] Vgl. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. VII, 1875, S. 90—92.

nannt werden kann. Für Djêus ist hier, um die altarische Form zu gebrauchen, die Bezeichnung deivos eingetreten, ersetzt und vertritt dieselbe. Der Tatbestand ist folgender:

In den lettisch-litauischen Ländern, die eine Reihe recht primitiver Sonnen- und Lichtmythen enthalten, uralte Erzählungen von Vorgängen im Himmelsraum, begegnet uns vielfach als wichtige Person Gott (litauisch diěvas, diëvs, lettisch deews) oder auch Gottchen (lettisch deewinsch). Er ist der Vater der Sonne, Vater der Gottestöchter und Gottessöhne, die in diesen Mythen eine Rolle spielen und augenscheinlich alte Lichtgötter sind. Wir werden später in der Gottestochter, um deren Hand sich verschiedene Freier bemühen, deren Hochzeit dann gefeiert wird, die indische Sonnengöttin (resp. Morgenröte) Sûryâ wiedererkennen; in den Gottessöhnen die indischen Açvinen. Gottchen reitet auf einem Rößlein, durch den Sattel geht die Sonne auf, durch den Zaum das Mondchen, am Ende des Zügels wirbelt der Morgenstern. Oder Gottchen fährt auch auf einem Schlitten sanft und leise dahin. Gottchens Rosse halten vor der Haustür der Sonne. In einem Liede wird davon erzählt, wie Gott einmal drei Tage und drei Nächte lang mit der Sonne in Hader liegt u. dgl. m. Ich glaube, daß Mannhardt vollkommen recht hat, wenn er annimmt, daß der Gott oder Gottchen dieser Mythen ein anderer sei als der jüdisch-christliche Gott, daß wir in ihm vielmehr einen alten Gott der litauisch-lettischen Heidenzeit zu erkennen haben. Dieser neben anderen Göttern stehende, sie aber an Macht und Bedeutung unendlich überragende litauisch-lettische Gott oder Gottchen kann wohl kein anderer sein, als der alte lichte Gott des Himmels, der Djêus der arischen Urzeit. Die später zu besprechenden Mythen von der Sûryâ und den Açvinen werden uns das noch sicherer bestätigen und ganz zur Evidenz bringen. Als Vater der Sûryâ und der Açvinen spielt Dyâus in den Liedern des Rigveda ganz dieselbe Rolle wie der litauisch-lettische Diëvas, Diëvs, Deews als Vater der Sonne oder Sonnenmaid und der sog. Gottessöhne, der Sonnenfreier. Wenn also auch nicht den Namen, so hätten wir doch die Person des alten Himmelsgottes auch hier erhalten.

Doch auch über den Namen, der hier vorwaltet und den wir als uralt arische Bezeichnung für „Gott“ kennen, ließe sich noch eine Betrachtung anstellen. Das altarische Wort deivo (= deva) bedeutet, wie wir gesehen haben, „der leuchtende“ oder „der himmlische“, — nur von himmlischem Licht wird die Wurzel div gebraucht und wir haben daher schon geschlossen, daß diese Bezeichnung zuerst jedenfalls den himmlischen Lichterscheinungen gegeben sein muß, von denen sie sich dann auch auf andere Gottheiten übertragen haben dürfte. Es wäre aber auch ganz gut möglich, daß dies Wort deivo ursprünglich nur oder doch ganz vorwiegend den Himmlischen κατ᾽ ἐξοχήν, den einen großen Himmlischen, das im Himmel wohnend gedachte höchste gute Wesen bezeichnete, und also eigentlich ein Synonym von Djêus war. Es wäre dann erst auch auf andere himmlische Lichtgötter, endlich auf die verehrten Geistwesen überhaupt, die man gleichsam in eine höhere Sphäre rücken wollte, übertragen worden. Wenn das richtig ist, dann würden die Litauer und Letten das Wort in seiner ursprünglichsten und eigensten Bedeutung erhalten haben, wir hätten darin etwas Altertümliches zu erkennen, wie diese Völker überhaupt viel Altertümliches und Primitives sich bewahrt haben. Daß das Wort deivo (Nomin. deivos), bei ihnen auch in uralter Zeit dem Djêus synonym war, daß es den großen Himmelsgott bezeichnete, ja vielleicht sogar geradezu „der Himmel“ bedeutete, läßt sich aus dem Umstande schließen, daß die benachbarten finnischen Völker bis auf den heutigen Tag ein Wort für „Himmel“ gebrauchen, welches sie aller Wahrscheinlichkeit nach von den litauisch-lettischen Völkern als Fremdwort übernommen haben und welches wohl ganz direkt mit dem alten deivos zu identifizieren ist. Es ist dies das finnisch-estnische taivas, taewas „der Himmel“, — eines der vielen Lehnworte, welche diese Völker in prähistorischer Zeit erwiesenermaßen von den litauisch-lettischen erhalten haben [1]. Der Este ruft heute noch

[1] Man vergleiche darüber das grundlegende Werk des berühmten dänischen Sprachforschers Wilhelm Thomsen, Beröringer mellem de finske og de baltiske (litauisk-lettiske) Sprog. En sproghistorisk Undersøgelse (Kopenhagen 1890).

den Himmel an „o taewakene", o Himmelchen! — und es steckt darin die uralt arische Bezeichnung deivo, mit der notwendigen Veränderung des anlautenden d in t, da die finnischen Sprachen kein Wort mit einer Media beginnen können und bei Lehnwörtern eine solche stets in die Tenuis umwandeln. Innerhalb der arischen Sprachen ist die Bedeutung „Himmel" für deivo sonst nicht nachweisbar, vielleicht aber lebte sie danach einst doch bei den litauisch-lettischen Völkern und war dies deivo also wirklich dem alten Djêus synonym. Dann würde man auch vollkommen begreifen, warum dies letztere Wort spurlos verschwand. Es war eben unnütz. Auf jeden Fall werden wir behaupten dürfen, daß das alte Wort deivo bei den Litauern und Letten den Namen des Himmelsgottes Djêus vertrat.

Denselben litauischen Himmelsgott haben wir offenbar auch in dem Diveriks zu erkennen, von welchem der Hypatejewsche Kodex der wolhynischen Chronik zum Jahre 1252 berichtet, daß der Litauerkönig Mindaugas ihn auch nach seiner Taufe noch heimlich verehrte, und der auch sonst noch in anderem Zusammenhange genannt wird. Diveriks kann kaum etwas anderes sein als Diĕvuriks (Dĕwuriks), d. h. „der Götterherr" oder „Götterkönig", ein oberster Gott [1], oder allenfalls auch der „Himmelsherr". Daß er ein großer, ja wohl der größte und wichtigste Gott der Litauer war, läßt sich wohl auch gerade aus dem Umstande schließen, daß jener litauische Fürst trotz des Übertrittes zum Christentum von seiner Verehrung nicht lassen konnte [2]. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir in ihm den Himmelsgott, als Herr und Regierer gefaßt, erkennen, also etwas wie einen litauischen König Varuṇa oder Zeus Basileus.

Derselbe Gott oder eine Hypostase desselben tritt uns wohl auch bei den alten Preußen unter dem noch dunklen Namen Occopirmus oder Occopirnus entgegen [3]. Er wird als der

---

[1] Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 92.

[2] Dieser Umstand macht auch die bei Usener-Solmsen (Götternamen, S. 89) zweifelnd aufgestellte Etymologie dĕverikas „Schwägerchen" (von dĕveris) äußerst unwahrscheinlich.

[3] Der Name ist früher als ucka pirmas, d. h. valde primus erklärt

Gott Himmels und der Erde bezeichnet und soll beim Ernteopfer angerufen worden sein (vgl. Usener, Götternamen, S. 96). In der Kirchenagende der preußischen Bischöfe G. v. Polentz und Paul Speratus vom Jahre 1530 nimmt im Verzeichnis der preußischen Götter Occopirmus die erste Stelle ein, ebenso bei Thomas Waisselius in seinem Verzeichnis derjenigen Götter, welche die alten Preußen in ihren Nöten und auch an ihren vornehmsten Festtagen anzurufen pflegten; und Johannes Meletius oder Jan Malecki (16. Jahrh.) sagt ausdrücklich, Occopirnus, als ein Gott Himmels und der Erde, sei der vornehmste unter den preußischen Göttern [1]. Er erscheint auch als ein Wächter über Recht und Unrecht, da es von ihm heißt, daß er (in Gemeinschaft mit dem unter dem Hollunder wohnenden Gotte Puschkaitis) dem Diebe nicht Rast und Ruhe läßt, bis er das Gestohlene wiederbringt. Dieser Gott kann kein anderer als der alte Himmelsgott gewesen sein, unter einem besonderen, noch unaufgeklärten Namen. Dem widerspricht auch natürlich durchaus nicht der Umstand, daß er beim Ernteopfer angerufen wurde, denn der Himmelsgott, der höchste Gott, schenkt ja mit Regen und Sonnenschein den Feldern Gedeihen und Fruchtbarkeit.

Dem Himmelsgott oder Lichthimmelgott steht aber mit großer Deutlichkeit bei den alten Preußen, Litauern und Letten ein Donnergott oder Gewittergott gegenüber, — der schon öfters

---

worden, also der durchaus höchste Gott, was dem Sinne nach vortrefflich passen würde. Solmsen erwähnt indessen (in Useners Götternamen S. 96 s. v.) diese Erklärung gar nicht, scheint sie also jedenfalls für falsch zu halten. Der dunkle Name Occopirnus klingt in seinem ersten Teile so auffallend an den finnisch-estnischen Göttervater Ukko an, daß ich in diesem Falle eine Entlehnung von jener Seite her für nicht ganz unwahrscheinlich halten möchte. Uralte nahe und nächste Beziehungen zwischen den finnisch-ugrischen und den litauisch-lettischen Völkern sind längst erwiesen, und wenn auch in der Regel die letzteren der gebende Teil sind, wie die vielen litauischen Lehnwörter in den finnischen Sprachen beweisen, so braucht dies doch nicht ausschließlich der Fall gewesen zu sein. Der Name Occopirnus sieht mir nicht indogermanisch aus.

[1] Vgl. Christophorus Hartknoch, Das alte Preußen, S. 127. 141. Usener, Götternamen, S. 81, Anm. 8.

erwähnte Perkunas, Perkuns, Pehrkons. Er ist entschieden die markanteste, am kräftigsten ausgeprägte Gestalt unter allen Göttern dieser arischen Stämme und wird von einigen Berichterstattern als ihr größter und mächtigster Gott geschildert. Er tritt in seiner Eigenschaft als Donnergott durchweg klar hervor, ja sein Name bedeutet in den Sprachen jener Völker geradezu „Donner", — was ich allerdings für eine sekundäre Entwicklung halten möchte, basierend auf der mächtigen, klar ausgeprägten Gestalt des Gottes [1].

Beim Gewitter fielen die alten Preußen auf die Knie und beteten: Geh an uns vorüber! — Johannes Lasicius, eine unserer wichtigsten Quellen, erzählt, daß der litauische Bauer, wenn es donnerte, barhäuptig, eine Speckseite auf der Schulter tragend, über sein Feld zu gehen pflegte, indem er den Perkunas mit folgendem Gebete anrief: „Perkunas, Gottchen, schlage nicht auf das, was mein ist! ich will dir auch diese Speckseite geben!" — War das Gewitter vorüber, dann trug er die Speckseite wieder nach Hause und verzehrte sie mit seinen Hausgenossen zusammen [2], — offenbar zu Ehren des Gottes.

Ein altes Opfer, das diesem Gotte dargebracht wurde, um ihn zum Regnen zu veranlassen, dauerte bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts fort. Es wurde dem Perkunas in den Wäldern ein ewiges Feuer unterhalten und dasselbe geschah auf dem Gipfel eines Berges im Samaitenlande. Ihm war die Eiche heilig, wie dem Zeus, dem Jupiter, dem Thôrr, also den Donnergöttern

[1] Vielleicht beruht in ähnlicher Weise die appellative Bedeutung „Himmel" im finnisch-estnischen taivas, taewas = deivos auf der großen Gestalt des Himmelsgottes, der diesen Namen trug. Im normalen Gange der Entwicklung geht zwar gewiß die Appellativbedeutung dem göttlichen Nomen proprium als das ältere voraus, doch scheint es von dieser Regel einige Ausnahmen zu geben, zu denen ich in erster Reihe gerade Perkunas, Perkuns, Pehrkons rechnen möchte.

[2] Vgl. W. Mannhardts Ausgabe des Lasicius, S. 27 (Johannes Lasicii Poloni de diis Samagitarum libellus, hrsg. von W. Mannhardt, mit Nachträgen von A. Bielenstein, Riga 1868); Chr. Hartknoch, Das alte Preußen, I, S. 160.

überhaupt; ihm wurden noch im 16. Jahrhundert Gelübde getan [1]. Er war vielleicht auch der Schwurgott des litauischen Volkes [2].

Die Verehrung des lettischen Pehrkons ist uns gleichfalls bezeugt, dieser Gott spielt aber auch in den früher erwähnten Sonnenliedern dieses Volkes eine Rolle. Er tritt gelegentlich auch als Freier der Sonnentochter auf, besonders eindrucksvoll aber bei der Hochzeit derselben mit dem Monde, und zwar in der Eigenschaft des Brautführers. Als solcher zerschmettert er den Eichbaum beim Herausreiten aus dem Tore, oder spaltet das Apfelbäumchen vor dem Tore (Mannhardt, Lett. Sonnenl., S. 82 ff.). Es war eine altarische Sitte, daß der Brautführer bei der Hochzeit bewaffnet erschien und daß er beim Herausreiten aus dem Tore in den Torpfosten, gelegentlich auch in die Tür, ins Dach oder in die Luft hieb, — wahrscheinlich zu exorzistischen Zwecken, um die bösen Geister zu vertreiben. Da nun Pehrkons, der Donnergott, der bewaffnete Gott und der berufene Zerschmetterer ist, so war es naheliegend, ihm diese Rolle des Brautführers zu übertragen. Auch sein Reiten hat wohl in dieser Eigenschaft seinen Grund; sonst sehen wir den Donnergott ja gewöhnlich fahren. Der lettische Pehrkons verfolgt und zerschmettert die Johdi, d. h. die Schwarzen, die Teufel, die bösen Dämonen, gerade wie auch Parjanya die Dämonen und Übeltäter zu Boden schlägt.

Gelegentlich werden dem lettischen Pehrkons oder Perkun auch eine Anzahl Söhne beigegeben, welche als Hypostasen der väterlichen Gottheit die verschiedenen Verrichtungen des Gewittergottes untereinander verteilen. So heißt es z. B. in einem Liede:

---

[1] sunt, qui Percuno vota faciant, Katechismus von 1547; vgl. dazu und zum Vorausgehenden Usener (Solmsen), Götternamen, S. 97.

[2] Dafür kann ich allerdings nur eine stark diskreditierte Quelle anführen. Simon Grunau, der um 1520 seine Chronik schrieb, erzählt, daß er einmal in Gefahr geraten sei, als er die preußischen Bauern zufällig bei einem Opfer überraschte. Er habe dann im Namen ihres Gottes Perkunas einen Eid leisten und versprechen müssen, daß er dem Bischof nichts verraten wolle.

Der Perkun Vater
Hatte neun Söhne,
Drei schmetterten, drei donnerten,
Drei blitzten (flimmerten).

In einem anderen Liede sind es fünf Söhne und alle fünf sind, so heißt es, in Deutschland (vgl. Mannhardt, Lett. Sonnenl., S. 317. 318). Man darf dabei vielleicht an den keltischen Taranucnos, den Donnersohn, erinnern, wie auch an Thôrr, den Sohn des älteren Gewittergottes Fjörgynn. Es fallen einem aber auch die drei kyklopischen Söhne des alten Himmelsgottes Uranos ein, die dem Zeus seine Blitze schmiedeten: Brontes, Steropes und Arges, d. i. Donner, Blitz und Wetterleuchten.

So bestimmt nun aber auch Perkunas als Gewittergott hervortritt, so deutlich auch der lettische Pehrkons in den Sonnenliedern als Freier und Brautführer der Sonnenmaid von dem Gott oder Gottchen, dem Vater der Sonne, der Gottessöhne und Gottestöchter, unterschieden ist, — wir gewinnen durch andere Momente doch wieder den Eindruck, daß dieser Donnergott keineswegs durchweg scharf von dem Himmelsgotte als eine besondere Göttergestalt sich abhebt, daß er vielmehr mit ihm ursprünglich einer und derselbe gewesen sein dürfte.

Schon Jakob Grimm bemerkte, daß sich die Litauer unter ihrem diëvas „Gott", diëvaitis „lieber Gott, Gottchen", vorzugsweise den donnernden Gott denken, — und auch Much scheint darauf ein Gewicht zu legen[1]; Solmsen aber hebt ganz im Einklang damit hervor, daß Perkunas geradezu „der Gott" (diëvas oder deivaitis) sei[2], d. i. der Gott κατ' ἐξοχήν. Dann wäre er von dem Himmelsgotte diëvas = Djêus nicht unterschieden, — und ursprünglich dürfte sich das in der Tat so verhalten haben.

Aber auch in der Folge scheint diese ursprüngliche Identität von Himmelsgott und Gewittergott bei den litauisch-lettischen Völkern niemals ganz vergessen zu sein. Stehen sie auch in dem Drama der himmlischen Hochzeit bei den Letten als zwei verschiedene göttliche Personen nebeneinander, steht auch bei

[1] Vgl. Grimm, Dtsch. Mythologie, 3. Aufl., I, S. 139; Much a. a. O., S. 3. [2] Usener (Solmsen), Götternamen, S. 97.

Preußen und Litauern der Donnergott dem höchsten Himmelsgotte Occopirmus oder Dièvuriks gegenüber, — es scheint die Erinnerung doch nie ganz verloren, daß auch der Donnergott nichts anderes war als der Himmelsgott, insofern sich derselbe im Gewitter offenbarte, wie uns auch der indische Parjanya ganz ähnlich entgegengetreten ist. Vielleicht ist gerade dieses etwas verschwimmende Verhältnis zwischen Himmelsgott und Donnergott bei den litauisch-lettischen Völkern ein Zeichen hoher Altertümlichkeit. Die Abspaltung ist eingetreten, aber sie ist gewissermaßen nicht bis zur Wurzel durchgeführt. Die Erkenntnis der Einheit vermag noch immer wieder durchzublitzen.

Etwas von der weiteren Himmelsgottnatur des Perkunas spricht sich vielleicht auch in der Person seiner Mutter, der Perkuna tete aus. Von ihr heißt es, daß sie die Mutter von Blitz und Donner ist, aber auch, daß sie die ermüdete und staubige Sonne abends im Bade erquickt, um sie dann am folgenden Tage, gebadet und strahlend, wieder auf ihre Bahn zu entsenden [1]. Die Donnersmutter oder Donnersmuhme sorgt also zugleich in freundlichster Weise für die Sonne. Den Perkunas selbst nicht nur als Gewittergott, sondern geradezu auch als einen Gott der Sonne zu fassen, wie der alte Hartknoch das seinerzeit tat, ist gewiß verfehlt und die Gründe, auf die er sich stützt, haben keine Bedeutung. Dagegen werden wir es im wesentlichen auch heute noch billigen dürfen, wenn derselbe Autor des 17. Jahrhunderts Perkunas dem Jupiter gleichsetzt [2]. Denn wenn er auch diesem in dem ganzen Umfang seines Wesens nicht gleichkommt, so ist er doch der große Gott des Gewitters, dessen ursprüngliche Identität mit dem allbeherrschenden Himmelsgotte noch nicht ganz vergessen ist.

Die Beobachtungen, welche wir bei den slavischen Völkern

---

[1] Laskowskis Bericht und des Johannes Lasicius Büchlein über die Götter der Samagiten besagt von dieser Gottheit: „Perkuna tete mater est fulminis atque tonitrui, quae Solem fessum ac pulverulentum balneo excipit, deinde lotum ac nitidum postera die emittit.“ Vgl. Usener (Solmsen), Götternamen, S. 97. Mannhardts Ausgabe des Lasicius, S. 11.

[2] Hartknoch, Das alte Preußen, S. 132.

machen, sind in mancher Beziehung denen auf lettisch-litauischem Gebiete ähnlich, wenn sich auch zugleich sehr deutliche Unterschiede bemerken lassen. Es ist sehr zu beklagen, daß unsere Quellen für die Erkenntnis der alten Religion und Mythologie dieses wichtigen und weitausgebreiteten arischen Stammes ebenfalls nur spärlich fließen. Es liegen uns keinerlei nennenswerte altheidnische Denkmäler der Slaven vor, keine alten Lieder und Gebete, nichts, was mit den Liedern des Veda oder der Edda oder Homers auch nur entfernt verglichen werden könnte. Wir sind beschränkt auf die mageren Nachrichten einiger fremder Beobachter, unter denen sich aber kein Tacitus befindet, etlicher Chroniken, Homilien, geistlicher Vermahnungen u. dgl. m. Dennoch lassen sich gewisse Haupttatsachen der altslavischen Religion mit voller Deutlichkeit erkennen, und so lückenhaft auch das Gesamtbild bleibt, es stimmt doch in allem Wesentlichen zu den Voraussetzungen, die wir durch unsere bisherige Untersuchung gewonnen haben, und widerspricht demselben in keinem Punkte.

Daß auch die heidnischen Slaven schon an einen höchsten, obersten Gott glaubten, der im Himmel waltet und alles regiert, wird uns durch mehrere wichtige und unverdächtige Mitteilungen fremder Beobachter sicher bezeugt.

Der byzantinische Geschichtsschreiber Prokopius, welcher seit dem Jahre 527 n. Chr. den Belisar auf seinen Feldzügen als Geheimschreiber begleitete und nachmals vom Kaiser Justinian I. zu hohen Staatsämtern berufen wurde, sagt von den Slaven: „Sie glauben an einen Gott, den Bewirker des Blitzes, den alleinigen Herrn über alle Dinge; ihm bringen sie Rinder und alle Opfertiere dar“[1]. Und Helmold, ein deutscher Geschichtsschreiber, der im 12. Jahrhundert seine hochwichtige „Chronica Slavorum“ verfaßte, berichtet uns von der Religion der Slaven: „Unter den verschiedenartigen Göttergestalten, welchen sie Fluren, Wälder, Leiden und Freuden zuteilen, fehlt ihnen doch nicht der Glaube an den einen Gott, der im Himmel den anderen

[1] Prokopius B. G. III, 14 ed. Bonn, p. 334 (nach Krek zitiert, Einl. S. 378): *Θεὸν μὲν γὰρ ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι· καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα.*

gebietet; er waltet, als ein überaus mächtiger, nur der himmlischen Dinge, jene aber erfüllen die ihnen zugeteilten Pflichten, stammen von seinem Blute ab und ein jeder ist um so vorzüglicher, je näher er jenem Gotte der Götter steht"[1]. Also ein oberster Himmelsgott, Herrscher und Vater, ja Gott der Götter, ihnen allen unendlich überlegen. Dies Zeugnis des Helmold ist um so wichtiger, als er von ganz anderen Slaven redet, wie der Byzantiner Prokopius, nämlich den im nordöstlichen Deutschland wohnhaften wendischen Stämmen. In der kurzen Mitteilung des Prokopius aber scheint mir bemerkenswert, daß er den alleinigen Herrn aller Dinge bei den Slaven ausdrücklich als den Schöpfer oder Bewirker des Blitzes bezeichnet. Es ist also der große Himmelsgott, der wie Zeus und Jupiter auch des Gewitters waltet.

Doch wie nannten die Slaven diesen höchsten Gott? War seine Gestalt eine so überragend große, wie Prokopius und Helmold dies schildern, dann ist es kaum wahrscheinlich, daß sein Name spurlos verschollen sein dürfte.

Der alte Name Djêus, den der Himmelsgott und Himmelvater in der Urzeit jedenfalls trug, scheint auf slavischem Gebiete spurlos verschollen zu sein[2], wie wir ihn auch bei Letten, Litauern

---

[1] Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes, de sanguine ejus processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorem illi deo deorum. Helmoldi Chron. I, 83 (vgl. Krek, Einl., S. 378 Anm.).

[2] Faminzyn glaubte ihn in seinem Buch über die Gottheiten der alten Slaven (Божества древнихъ Славянъ, St. Petersburg 1884), I, S. 125. 126 speziell bei den Südslaven nachweisen zu können in dem Gotte Дый (Gen. Дыя oder Дія), der nach seiner Darstellung insbesondere dem römischen Diespiter der Salischen Lieder, dem obersten Gotte des Tages und des Lichtes, nahe stünde. Дый (Dyj) wird in einer südslavischen, resp. bulgarischen Handschrift neben den hervorragendsten slavischen Göttern: Perun, Chors und Trojan genannt. (Bei den russischen Kirchenvätern finden wir erwähnt „дыева сѣмена и краденья“; „дiева слоуженiя и кладенiя“.) Indessen, so ansprechend dies auf den ersten Blick erscheint, so müssen wir diese Faminzynsche Aufstellung zunächst doch als sehr zweifelhaft be-

und Preußen nicht nachzuweisen imstande sind. Er muß durch eine andere Bezeichnung ersetzt sein.

Gregor Krek hat in seiner reichhaltigen „Einleitung in die slavische Literaturgeschichte“ (S. 378 ff.) den Nachweis zu liefern gesucht, daß der Name dieses slavischen Himmelsgottes Svarog lautete, — ein Wort, das ursprünglich wohl „Himmel“ bedeutete und mit altindischem svar und svarga „Himmelslicht, Himmel“ etymologisch zusammenhängt. In der Tat scheint in gewissen slavischen Gegenden der Himmelsgott diesen Namen getragen zu haben, doch ist derselbe viel zu schwach bezeugt, als daß wir ihn für die allgemein verbreitete, allgemein slavische Bezeichnung dieses Gottes ansehen könnten. Die Zweifel, welche Jagič in dieser Richtung geäußert hat, wird man wohl als sehr berechtigt anerkennen müssen. Immerhin ist der Name bezeugt und kann wenigstens lokale Bedeutung gehabt haben. Auch deutet auf ihn die mehrfach erwähnte Bezeichnung der Sonne oder des Sonnengottes als Sohn des Svarog, — synŭ Svarogov oder Svaročič, — Sohn des Himmels. Aber freilich wäre dies allein eine schwache Stütze zum Erweis eines großen persönlichen Himmelsgottes „Svarog“.

Weder Prokopius noch Helmold nennen den Namen jenes großen allwaltenden Gottes der Slaven, so bestimmt sie auch den Glauben an ihn bezeugen, — und das erscheint um so mehr beachtenswert, als Helmold sonst manche andere, geringere Götter der Slaven, wie Radigost, Prove usw. mit Namen zu nennen weiß. Man kommt dabei auf den Gedanken, daß die Slaven diesen höchsten allwaltenden Gott vielleicht einfach als „Gott“ oder „den Gott“ bezeichnet haben möchten, — wie Letten und Litauer die entsprechende Göttergestalt einfach diẽvas oder deews nannten, — so daß jene Berichterstatter einen besonderen,

---

zeichnen: 1. weil nach dem Urteil ausgezeichneter Slavisten sich Дый mit Dyâus lautlich durchaus nicht vermitteln läßt; 2. weil in einer ganzen Reihe der alten Denkmäler Дый oder Дій direkt den griechischen Zeus oder aber Jupiter bezeichnet (Faminzyn, S. 126), so daß der Verdacht nahe liegt, das Wort möchte ein Fremdwort und auf *Ζεύς, Διός* zurückzuführen sein. Jedenfalls kann dasselbe nicht als ein irgend sicheres Zeugnis gelten.

individuellen Namen des Gottes gar nicht mitzuteilen hatten. Auch wir pflegen unseren noch größer gedachten Gott für gewöhnlich nur einfach „Gott“ zu nennen, obwohl uns der überlieferte Name Jahve-Jehova zur Verfügung steht und obwohl das Wort Gott auch bei unzähligen anderen, gar nicht zu unserer Religion gehörigen höheren Wesen zur Anwendung gelangt. Das schadet aber der Würde des großen Gottesnamens bei uns durchaus nicht. Ähnlich scheint es bei Litauern und Letten gewesen zu sein, etwas Ähnliches wäre auch bei den Slaven denkbar. Die anderen Götter mochten Radigost, Prove, Weles, Daždbogŭ oder wie immer heißen, — der große allwaltende Himmelsgott heißt einfach „Gott“, war der Gott κατ᾽ ἐξοχήν, er bedurfte keines Individualnamens, wie jene kleineren Gestalten, so daß der scheinbare Mangel noch geradezu als ein Vorzug erscheint. Der Eine, der Höchste trug nichts an sich und bedurfte nichts, als den bloßen Namen „Gott“.

Zwar jene Bezeichnung für „Gott“, die in den lettisch-litauischen Sprachen lebte, der Reflex des altarischen deivo, fehlt den slavischen Völkern durchweg. Aber sie hatten dafür eine andere, die sich vielleicht für die eben behauptete Entwicklung noch besser eignete.

Wir haben bereits früher gesehen, daß im ganzen Umkreis der slavischen Sprachen ausnahmslos seit alters für den Begriff „Gott“ das Wort bogŭ, bog verwendet wurde und noch bis auf den heutigen Tag verwendet wird [1]. Es bedeutet nach seiner

[1] Schon diese Tatsache, wie auch ferner der Umstand, daß bogŭ im slavischen Sprachschatze fest begründet ist (vgl. die verwandten Worte bogatŭ reich, ubogŭ arm u. a. m.), macht die Annahme A. Brückners, die Slaven hätten bogŭ von den Skythen entlehnt, gänzlich unwahrscheinlich. In der Tat ist dieselbe durch nichts begründet und hat alle sprachlichen und historischen Tatsachen gegen sich. Läge wirklich eine Entlehnung vor, so würde das Wort vielleicht bei einigen, den Skythen besonders nahe wohnenden slavischen Stämmen angetroffen werden, schwerlich aber im ganzen weiten Gebiet slavischer Sprachen, ohne Ausnahme. Es liegt auch nicht der mindeste Grund vor, den Slaven dieses wichtige Wort als ihr ursprüngliches Eigentum abzusprechen. Vgl. die noch recht milde Polemik gegen Brückner im Archiv für slavische Philologie, Bd. XXIII, S. 536, bei

Etymologie „der reichlich Spendende, reichlich Anteilgebende, der gütige Geber“, und war gerade wegen dieser seiner ursprünglichen Bedeutung sehr geeignet zur Bezeichnung des höchsten guten Wesens, das als Urquell alles Segens gedacht wird. So finden wir es denn auch bei den Indern in der Form Bhaga tatsächlich in dieser Verwendung, als Name einer Hypostase des Himmelsgottes, die ihn als höchstes gutes Wesen charakterisiert, als Name eines lichten, gütigen Âditya, der mit Dyâus-Varuṇa und seinen brüderlichen Parallelgestalten gleichen Wesens und gleichen Ursprungs, von Anfang eins und nur ein anderer Name, eine andere Fassung desselben großen Gottes ist, der hier von seiner freundlichsten Seite genommen ist, — daneben wegen seiner durchsichtigen Appellativbedeutung auch gelegentlich Beiname noch anderer Götter. Als Beiname des höchsten Himmelsgottes lebte Bhaga gewiß schon in der indopersischen Zeit, — darum ist das Wort auch, wie wir schon sahen, in der Form bagha bei den Persern ein vielgebrauchter Beiname des Gottes Ahuramazdâ geblieben, wird aber auch von anderen Göttern gebraucht, in noch weiterem Umfang als bei den Indern, und hat hier geradezu die Bedeutung „Gott“ gewonnen, wie in den slavischen Sprachen. Ein genau entsprechendes Wort Baga diente aber auch, wie wir ebenfalls schon gesehen haben, dem Volke der Phryger zur Bezeichnung des höchsten Himmelsgottes, ihres höchsten guten Wesens, des Zeus Bagaios, wie ihn die Griechen nennen. Warum sollen nicht auch die Slaven ihren Himmelsgott, ihr höchstes gutes Wesen, mit dem entsprechenden Namen Bog benannt haben? Nichts liegt näher, nichts ist natürlicher als diese Annahme. Sie stimmt durchaus zu der Verwendung des Wortes bei den genannten stammverwandten Völkern, deren ursprüngliche Sitze in Europa wir uns jedenfalls gerade den Slaven ganz nahe zu denken haben. Sie alle saßen ja wie diese einst in der südlichen Hälfte des europäischen Rußland, resp. in eng angrenzendem Gebiete. Daß die appellative Bedeutung des Wortes bei den Slaven lebendig blieb, daß es außer dem höchsten guten

---

Besprechung der Schrift „Cywilizacyja i język, Warszawa 1901, von A. Brückner“.

Wesen auch anderen Göttern beigegeben werden konnte, vielleicht von jenem auf diese sich übertragend, — daß es schließlich geradezu „Gott“ bedeutete, widerspricht unserer Annahme in keiner Weise und stimmt auch durchaus zu den sprachlichen Tatsachen auf indischem und persischem Gebiete. Darum blieb der Bezeichnung doch ihre alte Würde und ist ihr geblieben bis auf den heutigen Tag. Mochten auch andere gute Götter die Bezeichnung bog erhalten, der große Himmelsgott, das allwaltende höchste gute Wesen blieb doch der Bogŭ, Bog *κατ' ἐξοχήν*, an den allein man dachte, wenn dieses Wort ohne den Beisatz eines Individualnamens gebraucht wurde. Eben darum übertrug sich wohl die Bezeichnung Bog so leicht und so allgemein bei allen Slaven nachmals auf den noch höher gefaßten christlichen Gott und Schöpfer Himmels und der Erde.

Daß die Slaven gerade diese Bezeichnung Bog, „der milde, der gütige, freundliche Spender“, allgemein als Namen ihres obersten Gottes wählten, resp. sich einbürgern ließen, stimmt vortrefflich zu ihrem weicher angelegten Naturell, gegenüber den kriegerischen Germanen, welche das entsprechende Wort gar nicht kennen, dagegen den Himmelsgott zum ausgeprägten Kriegsgott werden ließen und ihn sonst noch als den Herrn (Freyr), den Freund und Wächter über die Freundes- und Vertragstreue (Ingvi, Irmin, Ere), den Schirmer des Rechts und der rechtsprechenden Volksversammlung (Thingsaz, Forsete) charakterisierten. Der Charakter dieser beiden, sonst so nahe verwandten arischen Stämme ist sich darin gleich geblieben bis auf den heutigen Tag. Die Germanen zeichnen sich heute noch durch kriegerischen Sinn, durch Treue und Gewissenhaftigkeit, durch ausgeprägten Rechtssinn aus. Den Slaven dagegen ist ein weicherer Sinn, ein ausgeprägtes Mitleid eigen, das leicht sogar den Rechtssinn überwältigt und überflutet. Man braucht nur an die Beurteilung der Gefangenen zu erinnern, die das russische Volk allgemein „die Unglücklichen“ nennt und, wo sie sich zeigen, zu beschenken pflegt; an den für Deutsche und Engländer oft genug ganz unverständlichen Freispruch überwiesener und geständiger Verbrecher in Rußland, an Tolstois Ideen über Strafe und Recht,

seine Propaganda für die Aufhebung der Gerichte, der Gefängnisse und aller gewaltsamen Ahndung verbrecherischer Handlungen. Ein Werturteil über diese beiden so verschiedenen Charakteranlagen ist hier nicht am Platze. Wir erwähnen derselben nur, weil sie schon in der Ausprägung der höchsten Gottesidee heidnischer Zeit offensichtlich zum Ausdruck gelangt, eben darum für uns von Bedeutung ist und wohl dazu dienen kann, noch kräftiger die Annahme zu stützen und zu begründen, daß die Slaven seit alters ihren obersten Himmelsgott Bogŭ, Bog benannten [1].

Wir haben aber außer all diesen allgemeinen Erwägungen noch einige speziellere Anhaltspunkte, die uns in die gleiche Richtung weisen.

Eine Andeutung der Art läßt sich vielleicht in gewissen merkwürdigen Weihnachtsbräuchen südslavischer Völker finden. Das christliche Weihnachtsfest ist an die Stelle eines altheidnischen Festes getreten, das die Wintersonnenwende, die Neugeburt der Sonne feierte, und manche Erinnerung daran lebt heute noch fort in eigenartigen Bräuchen, Worten und Wendungen, die trotz teilweise christlicher Umdeutung doch deutlich einen anderen, nichtchristlichen Ursprung verraten. So feiern verschiedene slavische Völker an diesem Feste den Božič oder den Gottessohn, — die Art aber, wie sie das tun, verrät uns deutlich, daß es sich hier nicht um Christus handeln kann, sondern vielmehr um die neugeborene Sonne, die als Sohn des Bog, des höchsten Himmelsgottes, bezeichnet wird, ganz ähnlich, wie sie sonst auch Svarožič heißt, d. h. Sohn des Svarog, des Himmelsgottes. Bog und Svarog scheinen hier also denselben obersten altheidnischen Gott zu bezeichnen. In den serbischen Weihnachtsliedern wird vom

---

[1] Man darf hier vielleicht auch daran erinnern, daß in den slavischen und litauischen Sprachen die alte Bezeichnung für „Vater" ganz durch den Kosenamen otĭcĭ, otjez, „Väterchen" verdrängt ist (vgl. Schrader, Reallex. s. v. „Vater"); ähnlich hat bei den Slaven die liebevoll schmeichelnde Bezeichnung Bogŭ die alten Namen Himmel, Lichthimmel, der Himmlische (djêus und deivos) ganz verdrängt. Immer wieder dieser weiche Zug ihres Wesens.

jungen Božič und dem alten Badnjak gesungen, — mit Badnjak (Plur. Badnjaci) bezeichnet man aber die jungen Eichen, die für diesen Abend gefällt, geschmückt, mit Wein begossen und feierlich verbrannt werden, — ein Symbol des alten Himmelsgottes, dem die Eiche heilig ist. Umherziehende Jünglinge singen von Haus zu Haus, die Kühe möchten viel Milch geben, damit man den Božič darin baden könne. Das kann nicht Christus sein, das erinnert vielmehr an das Bad der Sonne, von dem auch die litauische Mythologie erzählt und das sie des Perkunas Mutter zuschreibt, während in den slavischen Koledaliedern der Sonnengott (Daždjbogŭ) von seiner Mutter gebadet wird. Der Božič strahlt über die ganze Welt, der Božič vergoldet die Türen und Türpfosten. In all diesen Zügen erkennt man den jungen Sonnengott, als sein Vater aber erscheint Bog, wie sonst Svarog, und das läßt uns auf Bog als alten Namen des Himmelsgottes wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen [1].

Es sind uns aber wohl noch deutlichere Zeugnisse für den alten slavischen Himmelsgott Bog in der berühmten Chronik des Nestor erhalten, die wertvolle Mitteilungen aus der heidnischen Zeit der Russen bewahrt, — Zeugnisse, welche schon vor längerer Zeit mehrere ausgezeichnete russische Gelehrte, wie Afanasjew und Faminzyn, zu der Annahme gelangen ließen, der oberste Gott der Slaven hätte Bog geheißen, „wäre also mit einem Namen bezeichnet worden, der die Gottheit schlechthin bedeutet" (vgl. Krek a. a. O., S. 385). Allerdings ist diese Ansicht von Jireček bekämpft und auch von Krek nicht gebilligt worden, allein ich glaube doch, daß sie im wesentlichen richtig ist, wenn auch die Art, wie ich das Verhältnis von Bog und Perun beurteile, dieselbe nicht unwesentlich modifiziert und vielleicht zu einer Ausgleichung dieses Gegensatzes zu führen vermag.

In dem großen Vertrage, welchen die Russen im Jahre 945 mit den Byzantinern schließen, heißt es nach der Chronik des Nestor: „Und wer daran denkt von russischer Seite diese Liebe (d. h. dies Bündnis) zu zerstören, wie viele ihrer die Taufe

[1] Vgl. zu dieser Ausführung das Nähere bei Krek, Einl., S. 580—591.

empfangen haben, die sollen der Rache verfallen von Gott dem Allwaltenden (Bogŭ Wsederžitelj), — und wie viele ihrer nicht getauft sind, die sollen keine Hilfe erlangen von Bog, noch von Perun"[1] usw. Hier erscheint deutlich als der heilige Wächter und Wahrer der Eidestreue bei den Christen der allwaltende Gott (Bogŭ Wsederžitelj), bei den Heiden aber Bog und Perun nebeneinander, Gott und der Donnergott, deutlich unterschieden, und zwar Bog noch vor Perun genannt, als der offenbar größere und wichtigere. Der christliche Gott ist von diesem obersten russischen Heidengotte Bog an dieser Stelle bestimmt und deutlich unterschieden, doch ist die Übereinstimmung in der Vorstellung eines großen, höchsten, über dem Eide wachenden Gottes bei Christen und Heiden hier so groß, daß an einer anderen Stelle desselben Vertrages, wo Christen und Heiden zusammengefaßt behandelt werden, einfach von Gott, von Bog gesprochen wird, wie von einer Größe, die von den Anhängern beider Religionen anerkannt wird: „Wer aber dies übertritt, von unserer Seite, sei es ein Fürst, sei es sonst jemand, sei er getauft oder ungetauft, die sollen keine Hilfe erlangen von Gott (Bog) und soll ein Sklave sein jetzt und in Zukunft und soll durchbohrt werden mit seiner eigenen Waffe"[2].

An einer dritten Stelle endlich, wo ebenfalls Christen und Nichtchristen zusammengefaßt behandelt werden, spricht der Vertrag von Bog und Perun nebeneinander, wo man die Wahl hat, unter dem Bog entweder nur den Christengott oder diesen und den heidnischen zugleich zu verstehen. Ich halte das letztere für das einzig richtige im Hinblick auf beide zuvor angeführten Stellen. Die dritte lautet: „Wenn aber jemand von den Fürsten

---

[1] Nestor zum Jahre 945: „И иже помыслить отъ страны Русkія разрушити таку любовь, и елико ихъ крещенье пріяли суть, да прімуть месть отъ Бога Вседержителя, осуженья на погибель въ весь вѣкъ, въ будущій; и елико ихъ есть не крещено, да не имуть помощи отъ Бога; ни отъ Перуна."

[2] Nestor zum Jahre 945: „А иже преступить се отъ страны нашея, ли князь, ли инъ кто, ли крещенъ, или некрещенъ, да не имуть помощи отъ Бога, и да будеть рабъ въ сій вѣкъ и въ будущій, и да заколенъ будеть своимъ оружьемъ."

oder dem Volk der Russen, sei es ein Christ oder ein Nichtchrist, dies übertritt, was auf dieser Charte geschrieben ist, der wird wert sein durch seine eigene Waffe zu sterben, und wird verflucht sein von Gott (Bog) und von Perun, weil er seinen Eid gebrochen“ [1].

Endlich haben wir noch eine andere Stelle der Chronik des Nestor, zum Jahre 971, in welcher bei einem Eide der Russen Bog, Perun und Wolos, der Gott des Viehs, nebeneinander stehen, wie auch die alten Skandinavier in der Regel drei große Götter zugleich beim Schwure anriefen, — und aus Skandinavien stammten ja die Begründer und Leiter des russischen Staatswesens. An dieser Stelle, deren Wert leider durch eine sprachliche Schwierigkeit etwas gemindert wird, heißt es: „dann soll der Fluch uns treffen von Bog, an den wir glauben, an Perun und Wolos, den Gott des Viehes [2].“ Mag man die Stelle fassen, wie man will, mag man auch Perun und Wolos als eine Glosse aus derselben ausmerzen, auf jeden Fall erscheint auch hier Bog, — Gott oder der Gott *κατ' ἐξοχήν* — als Schwurgott der heidnischen Russen.

Wiederholt ist uns schon in diesen Stellen der alten Chronik des Nestor neben Bog, dem Gott *κατ' ἐξοχήν*, auch der gewaltige Donnergott Perun entgegengetreten. Dieser großen slavischen Göttergestalt werden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.

Perun ist in seinem Wesen unzweifelhaft deutlich. Als großer

---

[1] Nestor zum Jahre 945: Аще ли же кто отъ князь или отъ людій Рускихъ, ли хрестіянъ, или нехрестіянъ, преступитъ се, еже есть писано на харатьи сей, будетъ достоинъ своимъ оружьемъ умрети, и да будетъ клятъ отъ Бога и отъ Перуна, яко преступи свою клятву.

[2] Nestor zum Jahre 971: да имѣемъ клятву отъ Бога, въ егоже вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья бога. Die eigentümliche Anakoluthie oder Attraktion an вѣруемъ, die in въ Перуна и въ Волоса zu liegen scheint, habe ich auch in der Übersetzung wiederzugeben gesucht (an Perun und an Wolos). Man würde natürlich отъ Перуна и отъ Волоса (von Perun und von Wolos) erwarten, nur dann wäre alles sprachlich in der Ordnung. So wie die Sache liegt, hat allerdings die Annahme etwas für sich, daß въ Перуна и въ Волоса erst später als Glosse hinzugekommen sind; doch wird man die Möglichkeit einer Attraktion durch вѣруемъ wohl auch nicht ganz in Abrede stellen können. Auf jeden Fall bleibt отъ Бога unanfechtbar.

Gott des Gewitters, ohne jene spezifisch riesischen Eigentümlichkeiten des Indra und Thôrr, vergleicht er sich dem Zeus und Jupiter als Gewittergöttern, dem Perkunas, Pehrkons, Parjanya und Fjörgynn. Ihm ist, wie den Donnergöttern anderer arischer Stämme, — dem Zeus, Jupiter, Perkunas, — die Eiche als sein heiliger Baum geweiht (Krek a. a. O., S. 583). Ob auch sein Name mit dem des Perkunas = Pehrkons = Parjanya = Fjörgynn zusammenhängt, ist eine schwierigere Frage. Er klingt an diese Namen verwandter arischer Gewittergötter an, und ist mit ihnen zusammengestellt worden, doch bereitet der Mangel des Gutturals nach dem r ein schwer zu beseitigendes Hindernis für die etymologische Zusammenstellung. Nach slavischen Lautgesetzen konnte derselbe nicht so einfach spurlos verloren gehen. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit hat Much zu finden geglaubt, indem er annahm, Perun sei ein Fremdwort, aus dem Germanischen entlehnt, und gehe auf eine theoretisch konstruierbare Form Ferhunaz zurück, in welcher der Guttural zum h geworden, als Hauchlaut nicht oder kaum mehr gehört, bei der Übernahme in das Slavische ganz in Wegfall kommen konnte, — wie das z. B. auch bei lateinischem carrago aus germanischem karr-hago der Fall war (Much a. a. O., S. 25). Es ist das gewiß ein feiner und beachtenswerter Erklärungsversuch, allein man entschließt sich doch schwer zu dem Glauben, der große slavische Gewittergott habe den Ursprung seines Namens in Deutschland zu suchen, — und das um so schwerer, als sich dieser Name weit einfacher und durchaus befriedigend aus dem slavischen Sprachschatze erklärt, wobei dann freilich der etymologische Zusammenhang mit Perkunas aufgegeben werden muß. Perun macht durchaus den Eindruck einer genuin slavischen Bildung. Es läßt sich das Wort ohne Schwierigkeit von der Wurzel per „schlagen, stoßen" ableiten — mit demselben Suffix (un) wie z. B. krikun „der Schreier" von krikatj „schreien" u. dgl. m. — und würde also den „Schläger", den schlagenden, dreinschlagenden Gott bedeuten [1], — gewiß eine durchaus passende Bezeichnung für den

[1] Vgl. Krek a. a. O., S. 386 Anm.; W. Tomaschek, Die alten Thraker II, 2 (WSB. 131), 21 und v. Grienberger, Archiv f. slav. Phil.

Donnergott. Ich erinnere daran, daß ein wichtiger alter Beiname des Jupiter in seiner Eigenschaft als Gewittergott in ganz analoger Weise gebildet ist, — jener Jupiter Feretrius, dem das älteste Heiligtum auf dem Kapitol geweiht war. Der Name Feretrius kam von ferire „schlagen" und bedeutete den schlagenden, treffenden Gott, genau dasselbe also wie Perun. Perun und Feretrius sind von derselben, urverwandten Wurzel (per, fer) abgeleitet, — nur das Suffix ist ein verschiedenes, — es ist im Grunde derselbe Name. Und wenn wir uns weiter daran erinnern, daß in jenem Tempel des J. Feretrius als Symbol des Gottes ein heiliger Feuerstein, der Donnerstein, verehrt wurde, nach welchem der Gott auch Jupiter Lapis oder „Jupiter Stein" genannt wurde, dann erscheint uns von hohem Interesse, zu erfahren, daß uns auf slavischem Boden bei dem Gotte Perun etwas ganz Analoges entgegentritt. Nach einer im Besitze J. Sabjelins befindlichen Handschrift nannte man den Donnerstein, den Donnerkeil „Perun kamenj", d. h. „Perun Stein", — eine Bezeichnung, die mit dem Doppelnamen Jupiter Lapis sich geradezu ganz deckt, nachdem wir Perun als den gewitternden Jupiter, den J. Feretrius der Slaven erkannt haben. Gerade für den ältest nachweisbaren Jupiter-Dienst, resp. die ehrwürdig ältesten Beinamen des großen römischen Gottes würden wir somit in Perun und bei Perun Analoga finden. Perun ist Feretrius, P. kamenj ist Jupiter Lapis!

Und um diese Übereinstimmung ganz vollständig zu machen, müssen wir endlich noch daran erinnern, daß Perun — wie Feretrius, Jupiter Lapis bei den Römern — als ein großer Schwurgott der Slaven sicher bezeugt ist. Wenn die Römer mit anderen Völkern einen Vertrag schlossen, dann mußten die Priester des Feretrius, die Fetialen, ausziehen und namens der Stadt beim Jupiter Lapis den Eid ablegen, — und ebenso sehen wir die alten heidnischen Russen bei ihren Verträgen mit fremden Völkern ihren Eid bei Perun, dem slavischen Feretrius, schwören. In dieser Eigenschaft eines Schwurgottes sahen wir den Perun bereits neben Bog bei

---

18, 13ff., Much a. a. O., S. 24. 25. Auch Jagič, der hervorragendste Slavist, hält nach mündlicher Mitteilung diese Ableitung des Namens Perun für die richtige.

dem großen Vertrag der Russen mit den Byzantinern im Jahre 945 auftreten, neben Bog und Wolos im Jahre 971 bei dem Friedensschluß Svjatoslavs mit denselben Gegnern. Er erscheint aber auch schon früher in gleicher Eigenschaft in der Chronik des Nestor zum Jahre 907, bei der Schilderung des Friedensvertrages zwischen Oleg und den Griechen von Byzanz, und hier wird neben ihm bei dem Schwure von den Göttern nur Wolos genannt, der Gott des Viehs. Die interessante Stelle lautet: „Nach russischem Gesetze schwuren sie bei ihrer Waffe und bei Perun, ihrem Gotte, und bei Wolos, dem Gotte des Viehs, und schlossen den Frieden (den Vertrag, den Bund)“ [1].

Ist Perun auch nicht der einzige Gott, den die alten Russen beim Schwure als himmlischen Zeugen und Rächer anrufen, erscheinen neben ihm auch Bog und Wolos in gleicher Eigenschaft — wie auch die alten Skandinavier mehrere, gewöhnlich drei der obersten Götter beim Eide anriefen — „so tritt er als Schwurgott doch zweifellos sehr kräftig hervor, und es begreift sich das leicht, da der Donnerer ja doch die furchtbare Waffe trug, mit der er den Treubrüchigen strafen konnte. Als Schwurgott ist Perun bei den Russen zugleich der Treugott und zeigt also neben der Eigenschaft des Gewitterers jenen großen ethischen Zug, den wir als wesentliches Charakteristikum des Himmelsgottes erkannt haben.

Er war ja doch auch im Grunde nichts anderes als eben dieser Himmelsgott, insofern sich derselbe im Gewitter, in Donner und Blitz offenbarte, — wie auch Parjanya nichts anderes war, und ebenso Perkunas, Pehrkons, Fjörgynn, der keltische Jupiter Tanaros, — während im griechisch-italischen Zeus-Jupiter die Einheit der großen Göttergestalt völlig gewahrt blieb. So begreift es sich leicht, daß Perun mit Bog (resp. Svarog), dem obersten Himmelsgotte der Slaven, vielfach in ununterschiedener Einheit verschwimmt. Sind doch beide im Grunde nur verschiedene Seiten, verschiedene Auffassungsweisen desselben

---

[1] Nestor zum Jahre 907: по Рускому закону кляшася оружьемъ своимъ, и Перуномъ богомъ своимъ, и Волосомъ скотьимъ богомъ, и утвердиша миръ.

höchsten himmlischen Wesens, — der gute Gott und der schlagende Gott, der segnende und der greinende Himmelvater.

Dies Verschwimmen in eins, von Bog und Perun, läßt sich schon an der früher angeführten Notiz des Prokopius beobachten. Wenn dieser Autor den einen Gott der Slaven, ihren alleinigen Herrn über alle Dinge, zugleich den Bewirker oder Schöpfer (Demiurg) des Blitzes nennt, so erkennt man deutlich, daß in dieser Göttergestalt Bog und Perun zugleich enthalten sind. Oder man könnte auch, wenn man es vorzieht, sagen, daß hier Perun, der unzweifelhafte Bewirker des Blitzes, zugleich als der eine Gott, der Herr über alle Dinge, der Bog, der Gott *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet ist, — was von dem zuvor Gesagten nicht wesentlich verschieden ist [1].

Den Eindruck, daß Perun den heidnischen Slaven ihr erster Gott, ihr Gott *κατ' ἐξοχήν*, ihr Bog ist — wie Perkunas den Litauern ihr Dievas — diesen Eindruck gewinnt man auch sonst noch aus manchem der alten Berichte.

So lautete schon der Schwur der Russen beim Vertrage mit Byzanz i. J. 907: bei Perun, ihrem Gotte, und bei Wolos, dem Gotte des Viehs (s. oben S. 547). Der Unterschied ist deutlich. Wolos wird als Gott des Viehs charakterisiert, Perun aber einfach als der Gott (Bog) der Russen, resp. ihr Gott, ohne daß eine Bestimmung seiner Wirkungssphäre nötig erschien. Und dazu hat er hier, wie auch sonst fast durchweg, den Vortritt.

---

[1] Daß Perun mehr war als bloßer Donnergott, daß er auch die lebenschaffende himmlische Macht repräsentierte, hebt Julian Jaworski hervor in seinem Aufsatz Громовыя стрѣлки (die Donnerkeile) in der Kievская Старина 1897, Sep. Abdruck S. 7: „И у древнихъ славянъ, по единодушному признанію изслѣдователей, были громъ и молнія центромъ религіозныхъ вѣрованій и культовъ. Богъ Перунъ, олицетворявшій въ себѣ эти физическія явленія, какъ тоже животворную небесную влагу, распологалъ властью надъ цѣлою жизнью земли. Онъ соединялъ въ себѣ оба зиждущія міръ начала — доброе и злое, свѣтлое и темное. Какъ распорядитель небесной влаги, онъ сѣялъ и напитывалъ благодатными соками земную жизнь; управляя громомъ и молніей, онъ могъ карать и уничтожать ими своихъ противниковъ.“

In einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, einst dem Kirillo-Bjeloserskischen Kloster, jetzt der geistlichen Akademie in St. Petersburg gehörig, heißt es von den heidnischen Slaven: „Sie beten zu ihrem verfluchten Gotte Perun und Chors und Mokoš und Vil"[1]; und ganz ähnlich in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, einst dem Sofijskij Sobor in Novgorod, jetzt der geistlichen Akademie in St. Petersburg gehörig[2]: Sie beten zu ihrem verfluchten Gotte Perun, zu Chŭrs und Mokoš und den Vilen. Die Handschrift des 14. Jahrhunderts erwähnt noch an anderer Stelle: „Perun, ihren Gott (Bog)". Und ebendort findet sich auch die Angabe, daß die heidnischen Russen bei der heiligen Taufe dem Perun absagten[3]. Hier wie auch sonst noch in der Überlieferung erscheint Perun als Hauptgott, als Bog *κατ' ἐξοχήν*. „Ihr verfluchter Gott Perun", wie er genannt wird, scheint den christlichen Bekehrern unter den Russen am meisten Hindernis und Ärgernis bereitet zu haben, wie schon jenes leidenschaftliche, ihn verdammende Epitheton bezeugen dürfte. Es bedeutete daher eine große religiöse Revolution, als Wladimir der Heilige, Herrscher von Kiew (980—1015), die Bildsäule des Perun an den Schweif eines Pferdes binden, unter Stockschlägen an den Dnjepr schleifen, in den Fluß werfen und mit Stangen vom Ufer stoßen ließ, bis sie in die Stromschnellen gelangte. Das Volk weinte über diese seinem Gotte angetane Unbill, denn es hatte die heilige Taufe noch nicht angenommen, wie der Chronist hinzusetzt[4].

Perun tritt so oft und so deutlich als der erste und wichtigste Gott der heidnischen Slaven hervor, daß auch Krek ihn geradezu den obersten Gott unter den allslavischen Göttern nennt (a. a. O., S. 840) und ihn folgerichtig mit seinem Himmelsgotte Svarog identifiziert (S. 656. 854), resp. ihn auch als den Bog, den Gott

---

[1] молятьсл ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокошу и Вилу (vgl. Krek a. a. O., S. 384 Anm.).

[2] молятьсл проклятому богу ихъ Перуну, Хърсу и Мокоши и Виламъ (vgl. Krek a. a. O., S. 384 Anm.).

[3] Vgl. Krek a. a. O., S. 384. 385 Anm.

[4] Chronik des Nestor, Kap. XLIII; vgl. Krek a. a. O., S. 452.

κατ' ἐξοχήν der Slaven ansieht (S. 587), obwohl er doch zuvor Svarog und Perun als besondere Göttergestalten unterschieden hat. Und er ist damit ganz im Rechte und in Übereinstimmung mit unserer Ansicht. Wohl waren Bog, resp. Svarog, und Perun unterschiedene Göttergestalten, wohl war eine Abspaltung des Donnergottes von dem großen Himmelsgotte eingetreten, — aber dieselbe war, wie auch beim litauischen Perkunas, nicht bis zur Wurzel durchgeführt, nicht so radikal, daß die Einheit der beiden großen Gestalten, des gütigen, segnenden und des gewitternden, schlagenden Gottes da droben im Himmel, nicht doch noch immer empfunden wurde und sich gelegentlich energisch geltend machte [1].

Von der weitverbreiteten Verehrung des Perun bei den Slaven zeugen viele Namen bei verschiedenen slavischen Stämmen, bei Slovenen, Bulgaren, Kroaten, Russen, Polen, Polaben, Böhmen; namentlich Ortsnamen (wie Perunja ves, Perunova gora, Perun-Dubrava u. a. m.), — aber auch Personen-, resp. Familiennamen (Krek a. a. O., S. 385. 386); auch Pflanzennamen, wie das serbische Perunika (Iris germanica L., Krek, S. 386), die Bezeichnung Perunov cvjet „Peruns Blüte", bei den ungarischen Slovenen für die wunderbare Blüte des Farnkrautes, die sich angeblich am Abende vor dem Johannistage zwischen elf und zwölf Uhr entwickelt (Krek a. a. O., S. 664); wie auch der Name des Donnerstags bei den Polaben: perendân, perandân = peründan, die Übersetzung von dies Jovis, wo also Perun den römischen Jupiter vertritt [2]. Perun tritt auch darin vor allen anderen slavischen Göttern bedeutsam hervor, daß die Erinnerung an ihn auf solche und andere Weise, in mannigfaltiger Form im Gedächtnis der verschiedensten slavischen Völker fortlebt, während

---

[1] Auf dem Umstande, daß Perun eigentlich der alte Himmelvater ist, dürfte es auch beruhen, daß er — in seiner Eigenschaft als Badnjak bei den Weihnachtsbräuchen — der Alte, der Großvater genannt wird (djed); vgl. Krek a. a. O., S. 586. 587.

[2] Schleicher, Laut- und Formenlehre der polabischen Sprache, Petersburg 1871, S. 189. 190; Krek a. a. O., S. 386 (= theoretischem altslovenischem perunj djnj).

von den übrigen uns überlieferten heidnischen Göttergestalten sich kaum noch irgendwo blasse Spuren bis in die Gegenwart erhalten haben (vgl. Krek a. a. O., S. 840).

Wenn wir uns in dem dürftigen Material, das uns für die slavische Mythologie zu Gebote steht, nach weiteren Hypostasen des Himmelsgottes umschauen, so ist wenigstens vermutungsweise noch eines Gottes zu gedenken. Wir sahen, daß neben Perun als Schwurgott der heidnischen Russen mehrfach Wolos genannt wird, der Gott des Viehs, — und dieser Umstand allein beweist uns, daß dies ein großer und wichtiger Gott gewesen, denn nur solche fungieren als Schwurgötter. Man hat diesen Wolos, der bei anderen slavischen Stämmen auch Weles oder Veles genannt wird, aus dem christlichen Heiligen Blasius entstehen lassen wollen, doch ist, wie mir scheint, die totale Unhaltbarkeit dieser Ansicht jetzt wohl nach allen Richtungen klargestellt [1]. Wolos-Weles ist ein echter, altslavischer Gott. Der Name desselben klingt auffallend an die altnordisch-mythischen Namen Völs, Völsi, Völsungr (Waelsung) an. Völsungr und der ganze Völsungen-Stamm wird nach der Ansicht hervorragender Germanisten — wie Heinzel, Detter, Much — zu den Freyrhypostasen gerechnet. Wenn diese Ansicht richtig ist, und wenn wir recht gehabt haben, in Freyr den alten Himmelsgott, eine Art Jupiter Liber, zu erkennen, dann dürfen wir auch in Wolos = Völs eine Hypostase des großen Himmelsgottes vermuten [2]. Dies wird noch um vieles wahrscheinlicher durch das deutliche Hervortreten des Wolos als Schwurgott, also Treugott der alten Russen, denn diese Eigenschaft gebührt seit alters unzweifelhaft dem allwaltenden Himmelsgotte und überträgt sich erst später auf andere Gestalten. Auch der Umstand, daß Wolos als ein Gott des Viehs bezeichnet

---

[1] Vgl. Krek a. a. O., S. 466—473.

[2] Wälse (= Völs, Völsi) ist allen Kennern von R. Wagners „Ring des Nibelungen" als eine Hypostase des Wotan wohlbekannt, d. i. des späteren großen Himmelsgottes der Germanen, der den älteren Freyr aus dieser Stellung verdrängt hatte. Die auf den nordischen Sagas aufgebaute Gleichung Wälse = Wotan stimmt also durchaus zu der von den oben genannten Germanisten angenommenen Gleichung Völs, Völsi = Freyr, und kann als Stütze derselben dienen.

wird, braucht uns darin nicht irre zu machen. Wie Freyr, als ein Jupiter Liber, insbesondere die Fruchtbarkeit in der Natur befördert und cum ingenti priapo dargestellt wird, so konnte Wolos insbesondere für die Fruchtbarkeit und das Gedeihen der Herden sorgen — bei einem Volke von Viehzüchtern, wie die alten Arier es waren, eine hochbedeutsame, hochwichtige Eigenschaft. Als eine Hypostase des großen, reichlich spendenden Himmelsgottes Bog wäre er im besonderen als der gütige Geber des Viehsegens zu denken. Nur bei dieser Auffassung begreift man, warum gerade Wolos neben Perun zum Schwurgott der alten Russen geworden ist. In dem mehrfach gegliederten Eide der Russen nimmt Wolos mutatis mutandis als Fruchtbarkeitsgott die entsprechende Stelle ein wie Freyr in dem Eide der alten Skandinavier, resp. auch Freyr und Njördhr; der eine scheint hier so wichtig wie dort der andere. Neben ihm steht bei den Russen der Donnergott Perun, bei den Skandinaviern entsprechend Thôrr, der aber ohne Zweifel erst an die Stelle des älteren Gewittergottes Fjörgynn getreten ist. Wir wollen unsere Ansicht von Wolos nicht für mehr ausgeben als sie ist — eine Vermutung, eine Hypothese —, doch ich glaube, daß dieselbe einige Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Wenn wir neben dem Bhaga-Bog bei den Slaven auch noch den spezifischen Treugott der Indoperser, den Mitra-Aryaman, resp. eine entsprechende Göttergestalt hier zu entdecken suchen, so sehen wir uns freilich vergeblich nach einer solchen um. Doch verdient es wohl erwähnt zu werden, daß die Slaven in ihrem Worte mirŭ aller Wahrscheinlichkeit nach den Namen des Mitra als wichtiges Appellativum erhalten haben. Dieses mirŭ bedeutet 1. den Frieden, — den Vertrag oder Bund, den ein Volk mit dem anderen schließt; 2. die Volksversammlung, den Thing, die Gemeinde der slavischen Völker. Der Grundbegriff ist offenbar etwa „Bund“, eine feste freundliche Vereinigung oder Verbindung, der Freundschaftsverein des eigenen Volkes oder auch eines Volkes mit dem anderen, — ein Vertrag, ein contrat social — entspricht also ganz dem indopersischen mitra. Es ist nur auf slavischem Boden, wie es scheint, dieser appellative Begriff nicht

als Name des großen Himmelsgottes verwendet worden, nicht zu einer Hypostase desselben entwickelt, wie bei den Indopersern.

Als sicheres Resultat bliebe uns bei den Slaven ein großer, allwaltender Himmelsgott, der sich in zwei Personen gespalten hat — den gütigen, segnenden, reichlich spendenden Bog und den gewitternden, mit Donner und Blitz dreinschlagenden Perun —, deren ursprüngliche Wesenseinheit trotz der Trennung doch fort und fort noch empfunden wird. Sicher ist ferner, daß dieser große Gott der Schwurgott, der Treugott der Slaven war, also einen großen ethischen Kern in sich barg. Daß Wolos ihn als eine Hypostase ergänzt, die sich dem Freyr und Jupiter Liber vergleicht, tritt als nicht unwahrscheinliche Vermutung vervollständigend hinzu.

* * *

Dieselbe Doppelgestalt eines gütigen, segnenden und eines gewitternden Himmelsgottes tritt uns auch bei den Phrygern, jenem nach Kleinasien hinüber gewanderten thrakischen Stamme, entgegen — in ihrem schon früher erwähnten Zeus Bagaios, dem gütigen Himmelsgotte mit dem Beinamen Baga[1], neben dem ein donnernder und blitzender Zeus — *Ζεὺς Βροντῶν καὶ Ἀστράπτων* — sicher bezeugt ist. Hier haben wir also auch gewissermaßen einen Bog und einen Perun nebeneinander, deren ursprüngliche Wesenseinheit aber wohl auch noch deutlich empfunden wurde, wie der übereinstimmende Hauptname Zeus uns beweist.

Eine Ergänzung dazu bieten uns die stammverwandten Bithynier, ebenfalls ein thrakischer Stamm, mit ihrem Zeus Papas

[1] Daß der phrygische *Ζεὺς Βαγαῖος* nicht als der „Eichengott" zu erklären ist, wie Torp vermutet, habe ich schon oben bemerkt; der Beiname *Βαγαῖος* vergleicht sich vielmehr ganz dem des skythischen *Ζεὺς Παπαῖος* (Herodot IV, 59), der einen skythischen Himmelsgott mit dem Beinamen Papa oder Pappa „Väterchen" erweist, was durch den bithynischen *Ζεὺς Πάπας* oder *Παππῷος* noch weiter gestützt wird (vgl. Kretschmer, Einleitung, S. 241. 242); ganz analog läßt *Ζεὺς Βαγαῖος* auf einen phrygischen Himmelsgott mit dem Beinamen Baga schließen und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Baga mit slavischem Bogŭ, indopersischem Bhaga = Bagha = Baga zusammengehört.

oder Pappoos, also einem Himmelsgotte, den sie „Väterchen“ nannten, ganz ähnlich wie auch die Skythen ihren Zeus Papaios hatten; und eine weitere Ergänzung läßt sich in jenem Himmelsgotte suchen, der in dem thrakischen Stammlande unter einem Namen verehrt wurde, der mit dem des Zeus so gut wie identisch gewesen zu sein scheint. Er tritt im ersten Gliede thrakischer Namen in der Form Dio, Deo oder genetivisch Dios auf[1]. Das war offenbar der alte Name des Lichthimmelgottes „Djêus“. Wenn wir die nahverwandten Phryger, Bithynier und Thraker als eine Einheit fassen, wäre hier also ein Himmelsgott erwiesen, der als reichlich spendender, segnender Baga, als Lichthimmelgott und als Vater charakterisiert erschiene, daneben aber auch als der donnernde und blitzende Himmelsgott. Will man die Kombination der verschiedenen thrakischen Stämme nicht gelten lassen, so bleibt jedenfalls klar und deutlich die Doppelgestalt des freundlichen und des in Donner und Blitz sich offenbarenden Himmelsgottes der Phryger fest bestehen, — ein Bog und Perun, ein Bhaga und Parjanya nebeneinander und doch auch wiederum eins.

So ungenügend auch nach alledem unsere Kenntnis von der Religion der zuletzt besprochenen arischen Völker — der Kelten, Litauer und Letten, Slaven und Phryger — tatsächlich ist, das eine tritt doch bei ihnen allen übereinstimmend deutlich hervor: Der Glaube an einen großen Gott im Himmel, der in doppelter Gestalt erscheint, als Lichthimmelgott, strahlend und milde segnend, — als Gewittergott, ernst und dräuend. Bald scheinen es zwei deutlich unterschiedene Götter, bald fließen sie in eins zusammen, — eine nicht streng durchgeführte Spaltung, bei welcher das Bewußtsein der Einheit des großen Himmelsgottes, deutlicher oder dunkler empfunden, fortbesteht und sich bisweilen kraftvoll geltend macht. Wenigstens bei einem dieser Völker, den Slaven, ist uns der Gott auch unzweifelhaft deutlich als Treugott und Schwurgott, also als ethischer Gott, bezeugt. Von den anderen sagt uns die dürftige Überlieferung über diesen Punkt leider so gut wie nichts.

---

[1] Vgl. die thrakischen Personennamen Diu-zenus, Deo-bizos, Dio-bessus, daneben Deos-por, Dios-cuthes, bei Kretschmer, Einl., S. 241.

DER HIMMELSGOTT, DAS HÖCHSTE GUTE WESEN DER ARISCHEN URZEIT.

WIR müssen nun Rückschau halten und das Bild des großen Himmelsgottes zu fassen suchen, wie es in der Urzeit im Glauben der arischen Völker lebte. Doch alsbald erinnern wir uns, daß unter „Urzeit" nicht ein bestimmter Zeitpunkt, oder auch nur ein fester begrenzbarer Zeitraum zu verstehen ist, sondern eine unabsehbar lange, vieltausendjährige Entwicklungsperiode, welche der ersten Ablösung arischer Stämme von dem noch zusammenhängenden großen Mutterstamm vorausging. Was von den Gedanken und Vorstellungen der arischen Völker aus der Urzeit stammt, ist ohne Zweifel in sehr verschiedenen Perioden jener unabsehbar langen Zeit entstanden und entwickelt. Wir sind aber leider ganz außerstande, solche Perioden irgendwie deutlich auseinander zu halten, und so bleibt der Begriff der Urzeit für uns ein sehr vager, — vielleicht beginnend mit der letzten Eiszeit, wo ein noch paläolithisches Volk auf dem Boden Frankreichs Bilder des Mammut, des Renntiers, des wilden Pferdes, des Wisent und Auerochsen auf Knochen einritzte oder in primitivem al fresco auf den Wänden der Höhlen verewigte [1], und seinen Abschluß findend zu der Zeit, da die noch vereinigten Indoperser von Südrußland auszogen, nach Asien hinein, um sich wandernd dort eine neue Heimat zu suchen.

---

[1] Das „Vielleicht" ist hier stark zu betonen, denn irgendwelche Sicherheit dafür, daß jene künstlerisch hochbegabten paläolithischen Bewohner der südfranzösischen Höhlen Arier, resp. die Vorfahren der Arier waren, läßt sich nicht geben. Doch würde das Geographische ebenso wie die geniale Kunstbegabung ganz wohl zu dieser Annahme stimmen.

Doch selbst noch vor jener Zeit der französischen Renntiermenschen liegen weite dunkle Perioden der Vorgeschichte und wir wissen durchaus nicht zu sagen, wann und wie sich zuerst das besondere Volkstum der Arier bildete, wann und wie ihre Sprache als arische Sprache, ihre Religion als arische Religion ihren Anfang nahm. Verhältnismäßig am sichersten urteilen wir natürlich über die letzte Epoche der arischen Einheit, die Zeit unmittelbar vor dem Auszug der Indoperser aus Europa. Aber wieweit damals wirklich noch eine arische Einheit bestand, ist schwer zu ermessen. Das arische Volkstum hatte sich damals schon über weite Gebiete Mitteleuropas, von Frankreich an bis über Südrußland hin ausgebreitet, hielt längst auch die südlichen Gestade des Baltischen Meeres besetzt. Es war ohne Zweifel schon damals ethnisch stark differenziert — es läßt sich das bei solcher Ausbreitung kaum anders denken — und wie stark das Band kultureller Gemeinschaft war, das die einzelnen Glieder der großen Familie noch zusammenhielt, läßt sich schwer entscheiden. Sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß es schon damals zwischen den einzelnen arischen Stämmen Kulturunterschiede gab, deren nähere Bestimmung sich freilich unserem Urteil gänzlich entzieht. Mancher Stamm mag schon damals mehr abseits in primitiveren Verhältnissen verharrt sein, während andere kulturell aufwärts strebten, ihre Errungenschaften mehr oder weniger auch noch den blutsverwandten Völkern mitteilend. Und die Linie rückwärts, bis zu der Zeit wirklicher volklicher Gemeinschaft aller arischen Stämme, wird sich niemals sicher ziehen lassen. Völker zerfallen in Stämme, Sprachen in Dialekte — und eine feste Grenze zwischen Volk und Stamm, Sprache und Dialekt läßt sich nicht auffinden. Es gibt da nur eine flüssige Grenze, und sie fließt durch die Jahrhunderte und Jahrtausende. So läßt sich auch das Bild der altarischen Religion, das Bild des altarischen Himmelsgottes nicht mit scharfen Zügen, in fester Umgrenzung zeichnen. Es schwankt in seinen Umrissen, wie auch die Zeiten und Völker der Urzeit schwanken und flüssige Grenzen zeigen. Und doch läßt sich arisches Volkstum in seiner Eigenart von nichtarischem wohl unterscheiden, — und auch das Bild des

altarischen Himmelsgottes tritt uns aus den Nebeln der Vorzeit in großen Zügen wohl erkennbar und eigenartig ausgeprägt entgegen. Bleiben wir uns nur stets all jener Schwierigkeiten bewußt, — stets auch dessen, daß jede Zeichnung hier nur ein Versuch sein und bleiben kann. Die arischen Völker lassen sich bezüglich ihres Glaubens an einen höchsten Gott im Himmel in zweierlei Art gruppieren:

Erstens in solche, bei denen uns ein reich charakterisiertes, lebendiges Bild des großen Gottes erhalten ist, wie die Inder, Perser, resp. Indoperser, Griechen, Römer und Germanen; und solche, von deren alter Religion nur dürftige Quellen Bericht geben, die uns daher auch von dem großen Himmelsgotte nur einige hervortretende Züge erkennen lassen, — wie dies bei Litauern und Letten, Slaven, Kelten, Thrakern und Phrygern der Fall ist.

Werfen wir die Frage auf, welche dieser Völkergruppen mehr dazu angetan ist, uns den Himmelsgott der arischen Urzeit erkennen zu lassen, uns zur Rekonstruktion seines Bildes zu verhelfen, so springt bei einiger Überlegung das Folgende deutlich in die Augen:

Diejenigen Völker, von deren Religion wir nur ganz spärliche, magere und lückenhafte Nachrichten besitzen, können uns bei unserer rekonstruierenden Tätigkeit unmöglich in dem Sinne maßgebend sein, daß wir annehmen: was uns von diesen Völkern und ihrem Glauben nicht berichtet wird, ist auch der Urzeit unbekannt gewesen, — diejenigen Züge im Bilde des großen Himmelsgottes, die bei diesen Völkern nicht nachgewiesen sind, müssen demselben auch in der Urzeit schon gefehlt haben. Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Schluß ex silentio, aus dem Schweigen unserer Quellen, ein ungeheuerer Fehlschluß wäre. Man könnte dann ebenso aus dem Umstande, daß wir von der ursprünglichen Religion gewisser arischer Völker, z. B. der Albanesen, gar keine Nachrichten haben und also gar nichts wissen, den Schluß ziehen, daß sie gar keine Religion gehabt haben und daß darum auch in der Urzeit dieselbe ganz gefehlt haben müsse, — was vernünftigerweise niemand einfallen wird. Ganz anders

läge der Fall, wenn die Religion der früher genannten Völker in der heidnischen Zeit von einem einigermaßen zuverlässigen Beobachter genau studiert und geschildert wäre, oder wenn sich Originaldenkmäler derselben bis auf unsere Zeit erhalten hätten, aus denen sich mit einiger Deutlichkeit und Vollständigkeit ein Bild derselben gewinnen ließe. Dann wären auch die negativen Züge dieses Bildes bedeutsam. Davon ist ja aber bei keinem dieser Völker die Rede. Die dürftigen und dunklen Trümmer altkeltischer Religion, die wir besitzen, die spärlichen Nachrichten von der Götterwelt der Phryger, Thraker und Slaven, die auf uns gekommen sind, reichen in keiner Weise aus, die religiösen Vorstellungen jener Völker uns auch nur einigermaßen vollständig vorzuführen und würden einen Schluß ex silentio dieser Quellen nimmermehr rechtfertigen. Aber auch dasjenige, was wir von dem alten Glauben der Litauer wissen, ist — obwohl etwas reichlicher — doch nicht wesentlich anders zu beurteilen, zumal in der uns jetzt speziell beschäftigenden Frage nach dem großen Himmelsgotte. Unsere Quellen über die ursprüngliche Religion und Mythologie der Litauer beginnen erst im 16. Jahrhundert reichlicher zu fließen, zu einer Zeit, wo das Volk schon längst in der Hauptsache zum Christentum bekehrt war, wenn auch diese Bekehrung nur einen sehr oberflächlichen Charakter trug und heidnische Vorstellungen in Menge fortlebten und fortwucherten. Gerade der Glaube an den höchsten Gott, den Himmelsgott, das höchste gute Wesen der heidnischen Zeit, mußte durch das eindringende Christentum zuerst und entscheidend beeinträchtigt und verwischt werden. Denn gerade an die Stelle dieses Gottes setzte sich ja der christliche Gott, ihn vor allem anderen mußte er verdrängen und ersetzen. Die alten, ererbten Vorstellungen von dem großen Himmelsgotte da droben mußten sich bei der christlichen Predigt bald ununterscheidbar und unentwirrbar mit dem Bilde des neuen Gottes verbinden und völlig mit ihm verschmelzen. Der Gott-Vater, der Vater im Himmel, den die Bekehrer verkündigten, begegnete hier wie auch anderwärts im Bewußtsein des Volkes einer schon vorhandenen, verwandten Vorstellung, die der gleichen religiösen Wurzel ent-

stammte. Sie vor allem erleichterte, ja ermöglichte die Bekehrung, sie mußte aber auch naturgemäß zuerst als Opfer derselben fallen, resp. verschwinden, sich verflüchtigen, im Bilde des neuen Gottes aufgehen. Neben diesem konnten manche andere Götter und Dämonen, alle möglichen heidnischen Vorstellungen jahrhundertelang noch ruhig fortleben und die den Menschen umgebende Natur fort und fort bevölkern, auf keinen Fall aber können wir erwarten, unter solchen Umständen noch ein irgendwie vollständiges Bild des alten Himmelvaters, vom Christengotte deutlich unterschieden, anzutreffen. Es ist schon genug, wenn in einzelnen alten Liedern, Sagen und Bräuchen der Gott oder Gottchen, von dem das Volk redet und erzählt, als der alte Himmelvater sich erkennen läßt, der vom christlichen Gott nicht deutlich unterschieden wird — wie Mannhardt ihn erkannt hat —; es ist genug, wenn auch der Donnerer da droben, Perkunas-Pehrkons, noch als kräftige Gestalt weiterlebt. Wir können hier am wenigsten ein vollständiges, scharf umrissenes Bild erwarten, das für die heidnische Vorzeit maßgebend wäre, auch in negativer Beziehung, auch in den Zügen, welche diesem Bilde mangeln. Es wird sich kaum bestimmt behaupten lassen, daß sie demselben stets gemangelt haben müssen.

Diejenigen positiven Züge im Bilde des großen Himmelsgottes, welche trotz der Dürftigkeit der Quellen bei den mehrerwähnten Völkern scharf und klar hervortreten, werden uns selbstverständlich von größter Bedeutung sein, — von um so größerer dann, wenn sie einigermaßen übereinstimmend sich bei allen oder doch bei den meisten deutlich wiederfinden. Aus den negativen Momenten aber werden wir uns hüten müssen, irgendwelche vorschnelle Schlüsse zu ziehen.

Für das Gesamtbild des altarischen Himmelsgottes sind ohne Zweifel diejenigen Völker und ihr Glaube die wichtigsten und bedeutsamsten, über deren Religion wir noch aus heidnischer Zeit am besten und vollständigsten unterrichtet sind. Das aber sind in erster Linie die Inder, resp. Indoperser, die Griechen und Römer, und — trotz schon viel lückenhafterer Quellen — doch auch noch die Germanen. Dasjenige, worin alle diese Völker,

die Hauptzeugen altarischen Religionswesens, übereinstimmen, wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Urzeit zurückversetzen dürfen, wenigstens in seinen Grundzügen. Und es fällt schon jetzt in die Augen, es ist schon im Verlaufe unserer Untersuchung oft genug deutlich hervorgetreten, daß in dem volleren, charakteristisch ausgeprägten Bilde des großen Himmelsgottes bei den genannten Völkern trotz mannigfacher Verschiedenheiten doch eine große und merkwürdige Übereinstimmung vorwaltet, welche wir im folgenden noch näher zu betrachten haben werden. Enger gehören in mancher Beziehung Indoperser und Germanen zusammen, namentlich wegen ihrer beiderseitigen Neigung zur Schöpfung immer neuer Hypostasen des großen Gottes, — enger wiederum Griechen und Römer, obwohl sich auch diese beiden wieder sehr merklich voneinander unterscheiden. Es läßt sich aber auch unschwer die Summe dessen, was allen diesen Völkern gemeinsam ist, ziehen — und das ist der Weg, um die Grundzüge des Bildes zu gewinnen, das wir in die Urzeit zurückversetzen dürfen. Die Völker der dürftigeren Religionsquellen werden selbstverständlich zur Vergleichung herangezogen werden müssen, und, was jene Quellen positiv bieten, muß mit dem Urzeitbilde vereinbar sein; was ihnen fehlt, werden wir darum aber noch nicht aus demselben streichen dürfen.

Es wird uns vielleicht der Einwand gemacht werden, Inder und Perser, Griechen, Römer und Germanen seien Kulturvölker, die sich über das Niveau anderer arischer Stämme hoch erhoben hätten. Ihre Gedanken und Vorstellungen könnten daher nicht auch bei den zurückgebliebenen Gliedern der großen Völkerfamilie vorausgesetzt werden, noch weniger schon in der Urzeit im Schwange gewesen sein. Allein es handelt sich hier nicht um Gebilde höherer Kultur, wie wir bald noch deutlicher sehen werden, — es handelt sich um nichts, was nicht auch schon auf jener Stufe der Kultur sich entwickelt haben konnte, die wir in allgemeinen Umrissen früher als die urzeitlich-arische auf Grund eines reichen Quellenmaterials zu zeichnen versucht haben. Und man vergesse doch auch das Folgende nicht: Diejenige Stufe der Kultur, auf welcher die Inder des Rigveda sich befinden, ist

keineswegs eine sehr hohe zu nennen, vielmehr handelt es sich erst um Anfänge der Kultur, um Zustände, die man nicht mit Unrecht öfters mit denjenigen der Germanen zur Zeit des Tacitus verglichen hat. Und nur die vedische Religion haben wir bei der Vergleichung verwertet. Noch primitiver aber ist natürlich die Kultur der indopersischen Einheitsperiode, deren religiöse Vorstellungen wir durch Vergleichung zu erschließen gesucht haben, um dieselben dann weiter der Vergleichung mit den religiösen Gebilden der verwandten Völker zugrunde zu legen. Und ebensowenig handelt es sich bei der heidnischen Religion der alten Germanen um eine Schöpfung höherer Kultur. Unsere Vorfahren, wie sie uns Tacitus schildert, hatten sich über das Niveau der urzeitlichen Kultur wohl nur wenig erhoben. Was in Skandinavien zur Zeit der Edda sich etwa darüber erhoben hat, ist von uns zur Vergleichung kaum verwertet worden. Wir haben auch bei der Betrachtung der Griechen und Römer unseren Blick stets auf das Alte und Älteste gerichtet, — auf dasjenige, was aller Wahrscheinlichkeit nach schon aus früheren Perioden stammen dürfte, während wir später Gewordenes davon abzuscheiden suchten. Die Übereinstimmung mit religiösen Gebilden der vedischen, der indopersischen, der altgermanischen Religion bietet wohl auch eine Gewähr dafür, daß es sich nicht um Produkte einer höheren Kultur handeln kann, sondern um Älteres, Primitiveres. Ich hoffe, daß man dem Bilde, welches wir weiterhin auf Grund der Vergleichung von dem altarischen Himmelsgotte zeichnen werden, den Vorwurf nicht wird machen können, daß wir eine höhere Kultur in primitive Zeiten hinein phantasiert haben. Wir sind in der Verwertung des indopersischen, griechisch-römischen und germanischen Materials für die Vergleichung auf diesem Gebiete nicht weiter gegangen, als solches auch auf anderen Gebieten mit Recht fort und fort geschieht, für die arische Altertumskunde wie auch in der komparativen Sprachwissenschaft.

Die Unterscheidung der arischen Völker nach der relativen Vollständigkeit oder Dürftigkeit ihrer alten religionsgeschichtlichen Quellen ist selbstverständlich nur eine äußerliche und hat nur für den Gang und die Methode unserer Untersuchung ihre Be-

deutung. Es lassen sich die arischen Völker aber bezüglich ihres Glaubens an einen großen Himmelsgott noch in einer anderen Weise ganz natürlich gruppieren und nach einem das Wesen der Sache betreffenden, tiefer greifenden Unterschiede von einander sondern, nämlich:

1. in eine östlichere Gruppe, in welcher der Gott als Bhaga-(Bagha-Baga-)Bog hervortretend milde und gütig charakterisiert erscheint; — dazu gehören die Inder mit ihrem Bhaga, die Baktrer und Perser mit ihrer Gottesbezeichnung Bagha-Baga, die Phryger mit ihrem Zeus Bagaios, endlich und vor allem die Slaven mit ihrem Bogŭ, Bog;

2. in eine westlichere Gruppe, der die eben erwähnte Bezeichnung ganz zu fehlen scheint und die dafür den großen Himmelsgott als Kriegsgott ausgeprägt hat, welche Eigenschaft er in der östlichen Gruppe gar nicht oder doch kaum in hervortretender Weise besitzt; dahin gehören vor allem die Germanen, bei denen der Himmelsgott unter seinem alten Hauptnamen ganz zum Kriegsgott geworden ist; dahin gehören nach Muchs Ausführungen auch die Kelten; dahin die Römer, deren Jupiter in hervortretender Weise auch Kriegs- und Siegesgott ist, — der Jupiter Victor, Invictus, Versor, Praedator, der Jupiter Feretrius, der in seinem uralten Tempel von den Fetialen im kriegerischen Dreiverein mit Mars und Quirinus angerufen wurde; dahin gehören auch die Griechen mit ihrem kriegerischen Zeus Areios, Tropaios, dem Himmelsgotte, dem die Siegesgöttin Nike angehört, von dem Sieg und Entscheidung der Schlachten herkommt.

Diese Unterscheidung der arischen Völker in Bhaga-Völker und Kriegsgott-Völker, wie man sie wohl in Kürze bezeichnen darf, erscheint aus dem Grunde noch besonders bedeutsam, weil sie geradezu zusammenfällt mit einer anderen tiefgreifenden Unterscheidung derselben Völker resp. ihrer Sprachen, zu welcher man neuerdings im Kreise der Sprachforscher unter allgemeiner Billigung gelangt ist. Es ist dies die Unterscheidung von Centum- und Satem-Sprachen, resp. Centum- und Satem-Völkern, welche auch durch das geographische Moment des ursprünglichen räumlichen Zusammenhanges dieser Völkergruppen in bemerkens-

werter Weise unterstützt wird. Ich will das Wesentliche dieser, nach sprachlichen Gesichtspunkten vorgenommenen Sonderung mit den Worten Otto Schraders (Reallexikon der indog. Alt., S. 879) kurz angeben. Es handelt sich um eine Gruppierung der arischen Völker, welche durch gewisse Eigenarten ihrer Sprachen bereits für die indogermanische Urzeit wahrscheinlich gemacht wird:

„Nach der verschiedenen Behandlung der indogermanischen Gutturallaute, der ǩ- und q-Laute, zerfallen nämlich die indogermanischen Sprachen in zwei Gruppen, die man sich als Centum- und Satem-Sprachen zu bezeichnen gewöhnt hat, weil die eine Gruppe in dem Zahlwort für 100, wie in allen entsprechenden Fällen, einen Verschlußlaut (lat. centum), die andere einen Sibilanten (sanskr. çatam) aufweist. Zu der ersteren dieser Gruppen gehören das Griechische, Italische, Keltische und Germanische, zu der letzteren das Indische, Iranische, Armenische, Phrygische, Thrakische, Illyrisch-Albanesische und Slavisch-Litauische. Mit Recht nimmt man an, daß diese Unterschiede auf dialektische Verschiedenheiten schon der indogermanischen Grundsprache zurückweisen. Vergegenwärtigt man sich nun auf der Landkarte die geographische Lage, welche die Völker, die jene Sprachen sprechen oder gesprochen haben, in historischer Zeit einnehmen, so wird man aus derselben den Schluß zu ziehen haben, daß in der relativen Lage der beiden Völkergruppen zueinander bei allen Verschiebungen im einzelnen doch im großen und ganzen keine allzu großen Veränderungen eingetreten sind. So wie in historischer Zeit, wird daher auch in vorhistorischer die Stellung der Centum-Völker gegenüber den Satem-Völkern gewesen sein, d. h. die ersteren werden mehr im Westen, die letzteren mehr im Osten des hypothetischen Urlands gewohnt haben."

Man sieht deutlich: die mehr im Westen wohnenden Centum-Völker fallen ganz zusammen mit unseren Kriegsgott-Völkern — Germanen, Kelten, Römer, Griechen —, die im Osten lebenden Satem-Völker mit unseren Bhaga-Völkern, soweit uns von denselben überhaupt ausreichende religionsgeschichtliche Nachrichten vorliegen. Nur die Litauer-Letten nehmen insofern eine besondere

Stellung ein, als bei ihnen sich weder die Bezeichnung Bhaga-Bog vorfindet, noch auch der Himmelsgott als Kriegsgott erscheint. Sie scheinen also zu keiner der beiden Gruppen zu gehören. Allein der letztangeführte negative Umstand, daß ihr Himmelsgott nichts von einem Kriegsgott an sich hat, und ihre sonstige enge Zugehörigkeit zu den Slaven, machen es doch höchst wahrscheinlich, daß sie ursprünglich auch zu den Bhaga-Völkern gehören und diese Bezeichnung des alten Himmelsgottes nur in der Zeit schon verloren hatten, aus welcher unsere ältesten Quellen über ihre Religion stammen. Vergegenwärtigt man sich ferner die Gestalt ihres „Gottchen“, wie dieselbe in den alten Liedern und Sagen erscheint, so wird man wohl sagen dürfen, daß dieselbe schon um dieser beliebten Diminutivbildung willen, wie auch sonst, sehr gut zu dem lieben, guten Bhaga-Bog stimmt, von dem himmlischen Kriegsgott der Centum-Völker aber weit abliegt. So dürfte denn auch dies Moment keine Störung in die sonst so klare Gruppierung bringen.

Schon in der Urzeit, wenigstens in der letzten Periode derselben, bestand jedenfalls schon der Gegensatz der Centum- und Satem-Sprachen oder -Dialekte, resp. der Centum- und Satem-Völker, die einen mehr im Westen, die anderen im Osten Europas lebend; und zur selben Zeit, mit wesentlich der gleichen Demarkationslinie, bestand auch schon der Gegensatz der Kriegsgott-Völker und Bhaga-Völker unter den Ariern. Dieser Gegensatz dürfte sich während der Ausbreitung der Arier über einen beträchtlichen Teil Europas entwickelt und verschärft haben. Als die äußersten Pole dieser Entwicklung dürfen wir wohl die Germanen und die Slaven bezeichnen, — erstere die am schärfsten ausgeprägten Kriegsgott-Völker, letztere die ausgeprägtesten Bhaga-Bog-Völker, bei denen der Name und Begriff Bog den alten Hauptnamen des Himmelsgottes (Djêus) wie auch die allgemeine Gottesbezeichnung (deivo, deva) total verdrängt hat. Dieser Gegensatz der arischen K r i e g s g o t t - und B h a g a - V ö l k e r, der sich in der Ausprägung der Gestalt des großen Himmelsgottes geltend macht, ist ohne Zweifel psychologisch tief begründet. Es ist sicher kein Zufall, daß die ersteren, daß Germanen, Kelten,

Römer und Griechen, vor allen anderen arischen Völkern sich durch Kriegslust und kriegerische Tüchtigkeit auszeichnen, während die letzteren, insonderheit Inder und Slaven, entschieden weicher angelegt, weniger zu Kampf und Streit geneigt, in höherem Maße von der Idee des Mitleids beherrscht sind. Ich erinnere an die früh entwickelte weiche, weibliche Moral der Inder, ihr tat-tvam-asi, ihren Buddhismus, die Behandlung der Tiere usw.; ich erinnere, wie schon oben geschehen ist (S. 540. 541), an die zum Mitleid geneigte weiche Volksseele der Russen, ihre Beurteilung der Verbrecher als der „Unglücklichen“, an Tolstois Ideen u. a. m.

So unzweifelhaft diese Gegensätze vorliegen, werden wir sie doch auch andererseits nicht übertreiben dürfen. Einige streitbare Züge lassen sich doch auch bei dem Himmelsgotte der Bhaga-Völker entdecken, und auch die Kriegsgott-Völker kennen denselben Gott in seiner Eigenschaft als milden und freundlichen Spender reicher Gaben, als segnenden und beglückenden Gott. Der indische Parjanya schlägt und tötet böse Dämonen und Übeltäter; selbst Varuṇa erscheint einmal im Veda mit dem Donnerstein bewaffnet (RV 7, 89, 2); der persische Mithra hat sich ganz kriegerisch entwickelt; Perun und Perkunas sind ihrer Natur nach treffende, schlagende, furchterregende, nicht weiche und milde Göttergestalten. Andererseits sind die segnenden, spendenden Götter Freyr und Njördhr Bhaga-ähnliche Hypostasen des Himmelsgottes bei den kriegerischen Germanen; Liber ist eine entsprechende Hypostase bei den Römern, und auch als den Gütigen, Fruchtspendenden, als Almus und Frugifer haben wir den strengen Jupiter kennen gelernt. Es ist wahrscheinlich, ja, wohl mehr als das, — ich möchte meinen, es ist sicher, daß der Himmelsgott in jenen früheren Perioden der Urzeit, wo die arischen Völker und Stämme noch ein enger zusammengehöriges, homogeneres Ganze bildeten, ja daß er von Anfang an im Keime sowohl Bhaga, wie auch streitbarer, kriegerischer Gott war. Er war ja doch schon damals höchstes, gutes Wesen, das in Sonnenschein und Regen sich milde segnend und spendend offenbarte, — und er war auch schon damals der strahlende

Lichthimmelgott, der die bösen Geister des Dunkels siegreich bekämpfte und vertrieb, und er war auch der grollende Gewittergott, der mit Donnerkeil und Blitzstrahl die Übeltäter, die Bösen traf und vernichtete. Dennoch bleibt seine Weiterentwicklung und charakteristische Ausprägung als Bhaga-Bog bei den Satem-Völkern, als Kriegsgott bei den Centum-Völkern sehr wichtig und bemerkenswert, eine Tatsache von großer religionsgeschichtlicher und völkerpsychologischer Bedeutung.

* * *

Es läßt sich nun aber noch ein anderes charakteristisches Moment ergänzend hinzufügen, durch welches sich die Centum- oder Kriegsgott-Völker in ihrem Himmelsgottglauben weiter noch von den Satem- oder Bhaga-Völkern unterscheiden. Der Himmelsgott erscheint bei den Centum-Völkern als der ideale Vorsitzer und Schutzherr der Volksversammlungen, der Schutzherr der Stammes- und Völkerverbände, der Schutzherr endlich auch des Staatswesens, wo ein solches sich entwickelt hat. So haben wir ihn in der ersteren Eigenschaft als Thingsaz und Forsete bei den Germanen, als Zeus Bulaios und Agoraios bei den Griechen kennen gelernt, während er als Jupiter Optimus Maximus das Haupt des römischen Staatswesens bildete.

So war er unter verschiedenen Namen der Schutzherr der germanischen Amphiktyonien, die sich als Ingvaeonen, Istvaeonen und Erminonen von einander schieden, Schutzherr auch der Amphiktyonie von Upsala; so war er in Italien als Jupiter Latiaris oder Latialis Schutzherr und höchstes Oberhaupt des latinischen Bundes; und in ganz entsprechender Eigenschaft wurde in Griechenland Zeus als Homoloios bei den Aeolern in Thessalien und Böotien, als Homagyrios bei den Achäern, als der Zeus Panhellenios, der Allhellenische, auf Ägina verehrt. Von den Kelten läßt sich über diesen Punkt wegen der allzu dürftigen Quellen nichts aussagen. Bei den Satem-Völkern aber scheinen diese Züge dem Bilde des großen Himmelsgottes überhaupt zu fehlen. Er ist bei ihnen ethischer Gott, Treugott und Schwurgott, aber nicht speziell Vorsitzer der Volksversammlungen, Schutzherr der

Stammes- und Völkerverbände oder des Staatswesens. Ich denke, dieser bemerkenswerte Unterschied erklärt sich in einleuchtender Weise durch den Umstand, daß die Centum- oder Kriegsgott-Völker auch zugleich in hervorragendem Maße die staatenbildenden Völker unter den Ariern sind. Die Inder haben sich in dieser Beziehung nie ausgezeichnet, die Perser wohl in etwas höherem Grade; den Russen mußten erst die Germanen zur Gründung ihres Staates verhelfen, und von Litauern und Letten, Phrygern und Thrakern oder Albanesen ist in dieser Beziehung schon gar nicht zu reden, — während Römer und Griechen, Germanen und Kelten, — die beiden letzteren mehrfach miteinander gemischt — seit bald drei Jahrtausenden fort und fort staatsschöpferisch und sozialpolitisch wirken. So erscheint auch dieser religionsgeschichtliche Unterschied als ein völkerpsychologisch wohlbegründeter und bedeutsamer. Die energischeren Kriegsgott-Völker sind auch die sozialen und staatlichen Bildner, — und das prägt sich auch in dem Charakter ihres Himmelsgottes gegenüber dem der Bhaga-Völker offensichtlich aus. Beide Gruppen treten dadurch noch deutlicher auseinander [1].

* * *

[1] Die oben (S. 562—566) entwickelte Theorie einer Scheidung der Arier in Kriegsgott-Völker und Bhaga-Völker ist von mir in dieser Form seit dem Jahre 1903, wo ich sie zuerst konzipierte, wiederholt in meinem Kolleg vorgetragen worden. Mehrfach bin ich mit derselben, in kürzerer oder ausführlicherer Form, auch schon an die Öffentlichkeit getreten. So zuerst in einem Vortrage „Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern", der auf dem 2. Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904 gehalten und in der Folge in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIX (1905), S. 1—23 abgedruckt wurde (vgl. daselbst, S. 20—23). Ferner in einem Vortrage über „Altarische Religion", der in der Hauptversammlung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine zu Wien, am 26. September 1906 von mir gehalten und in der Folge in der „Österreichischen Rundschau", Bd. XI, Heft 2 (1907), S. 110—121 abgedruckt wurde (vgl. daselbst S. 120. 121); desgleichen ungefähr gleichzeitig im Korrespondenzblatt des genannten Vereins. Endlich in meinem Vortrag „Germanen und Slaven, eine völkerpsychologische Betrachtung". Diesen hielt ich in dem „Deutschen Club" zu Wien im November des Jahres

Wir sind nunmehr in unserer vergleichenden Betrachtung des großen Himmelsgottes der Arier soweit vorgeschritten, daß wir versuchen dürfen, die Summe derselben für die Urzeit zu ziehen. Ich glaube, wir sind berechtigt, als ungefähr begrenzbares Resultat unserer Untersuchung die folgenden Behauptungen aufzustellen:

Die arischen Völker glaubten und verehrten schon in der Urzeit einen höchsten Gott, der im Himmel wohnend, im Himmel sich offenbarend, vom Himmel aus wirkend und waltend gedacht war, — einen Himmelsgott, der zugleich ihr höchstes gutes Wesen bildete. Sie nannten ihn Djêus, den Leuchtenden, Lichten, den Himmel oder den Himmlischen, — eine Bezeichnung, deren Bedeutung schon Max Müller ganz schön und treffend charakterisiert und gewertet hat, wenn er sagt, „daß die ältesten Väter des arischen Geschlechtes Tausende von Jahren vor Homer und vor den Dichtern des Veda ein unsichtbares Wesen mit einem Namen, so geistig und erhaben, angerufen haben, wie ihr damaliges Wörterbuch ihn nur liefern konnte, mit dem Namen für Himmel und für Licht" (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874, S. 154). Als der höchste, im Himmel wohnende und waltende Gott erscheint er bei allen Ariern, von deren alter Religion wir etwas wissen, — nicht immer unter dem Namen Djêus, den Inder, Griechen und Römer erhalten haben, sondern vielfach unter einer anderen Bezeichnung, auch mehreren solchen, oder aber einfach „der Gott" genannt, — immer und überall aber in der Hauptsache seines Wesens derselbe, der himmlische Gott und oberste Lenker der Welt.

Diesen Gott nannten die Arier „Vater" oder auch „Väterchen", wie der indische Dyâus pitar, der griechische Zeus patér, der lateinische Jupiter, der tymphäisch-epirische Dei patyros, der skythische Zeus Papaios, der bithynische Zeus Papas oder Pappoos

---

1909. Er wurde bald darauf abgedruckt in der „Ostdeutschen Rundschau" in Wien, 25. Dezember 1909, Beilage. Naturgemäß habe ich in dem letzterwähnten Vortrage das völkerpsychologische Moment, insbesondere betreffs der Germanen und Slaven, eingehender behandelt und wesentlich vertieft; worauf ich alle, die sich für die Frage interessieren, hiermit hingewiesen haben möchte.

beweisen. Was dieser vielsagende Name „Vater" alles in sich begriff, welchen Bedeutungsinhalt er in sich vereinigte, das läßt sich zwar im einzelnen nicht klar abgrenzen, doch aber im großen und ganzen mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten. Der große Gott im Himmel wurde als Vater der Welt, der Menschen und Götter gedacht und damit war er wohl in erster Linie als ihr Oberhaupt und fürsorgender Leiter bezeichnet, welche Stellung der Vater in der Großfamilie jener Zeiten zweifellos einnahm. In dieser Richtung wird die Bedeutung des Gottes in späteren Zeiten noch gesteigert, indem man ihn Herr, König und Herrscher nennt — Asura, Ahura, Freyr, Râjan, Basileus, Imperator —, doch kein anderer Name ist so ehrwürdig und vollwertig zugleich als der Vatername, den schon die Urzeit kennt.

Der Vatername bezeichnet den Gott wohl auch als den Zeugenden, Schaffenden, der überall Leben weckt, der durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet, der Göttern und Menschen das Leben gab. Der strengere Begriff eines rein geistigen Schöpfers, wie ihn Ahuramazdâ repräsentiert und wie er sich vielleicht auch im indischen Daksha-Dhâtar anbahnt, war der Urzeit ohne Zweifel noch fremd; ebenso aber wohl auch ein Ausmalen der zeugerischen Tätigkeit, wie es uns in den Zeus-Mythen entgegentritt. Wir dürfen für die Urzeit wohl nur die naive, einfache, nicht im einzelnen entwickelte, nicht weiter begründete Vorstellung voraussetzen von einem Vater droben, der alles zeugt, alles werden und wachsen läßt, was im Himmel und auf Erden lebt. Insonderheit aber gelten wohl als Söhne dieses Himmel-Vaters die anderen Götter, die lichten Deivos alle, von denen wir bald mehr zu sagen haben werden. Diese besondere Vaterschaft bezeugt uns der indische Dyâus, bezeugen uns Zeus und Jupiter, der skandinavische Göttervater Njördhr und wohl auch der litauisch-lettische Diëvas-Deews.

Der Himmel-Vater war aber als der oberste und am meisten hervortretende Gott wohl auch geradezu der „Gott" schlechthin, der Deivo *κατ' ἐξοχήν*. Dafür spricht die Bezeichnung des griechischen Zeus als *ὁ θεός* oder *θεός* (Gott) schlechthin, dafür

der Umstand, daß Litauer und Letten den Himmelsgott gar nicht anders als einfach „Gott“ (diëvas, deews) nennen; dafür vielleicht auch — wenn Bremer recht hat — der germanische Zio-Týr; dafür auch der slavische Bog, der große Himmelsgott, dessen Name zugleich einfach „Gott“ bedeutet.

Dieser höchste, im Himmel wohnende Gott, dieser Himmel-Vater und Gott schlechthin war das höchste gute Wesen der arischen Urzeit, — die Vorstellung von ihm entspricht in allen wesentlichen Zügen der Vorstellung eines höchsten guten Wesens, wie wir dieselbe schon bei den primitiven Völkern als charakteristischen religiösen Besitz derselben kennen gelernt haben. Wenn auch die arische Urzeit ein solches höchstes gutes Wesen besaß, so muten wir ihr darum nach der Seite der Kultur nicht zuviel zu. Es handelt sich hier um große und wichtige, aber durchaus einfache, ja elementare Gedanken und Vorstellungen.

Das höchste gute Wesen ist selbst gütig und freundlich, liebevoll und treu gesinnt; dann aber wacht es auch über Recht und Unrecht im Tun der Menschen und sorgt für die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung. In der ersteren Eigenschaft trat uns der Himmelsgott namentlich bei den Bhaga-Völkern sehr deutlich entgegen; als Bhaga-Bog bei Indern, Persern, Slaven und Phrygern, wozu als Variante in Indien noch Aṃça hinzukommt; als Mitra und Aryaman, der große himmlische Freund und der getreue Gott; als Varuṇa und Ahura, die ganz guten und reinen Himmelsgötter. Aber auch bei den Kriegsgott-Völkern fehlt diese Seite des großen Himmel-Vaters nicht, wenn sie auch freilich weniger stark hervortritt. Auch die Griechen hatten ihren Zeus Meilichios, den milden, gütigen, freundlichen Zeus; auch die Römer verehrten ihren Jupiter als Almus, Ruminus, Liber, — als reichlich spendenden, guten Gott; von gleicher Art waren die germanischen Hypostasen des Himmelsgottes, die Skandinavien als Freyr und Njördhr kannte; als der getreue, freundliche Gott weist sich der deutsche Ere, Erch wenigstens noch in seinem Namen aus, der sich dem des Aryaman verwandt gezeigt hat, und ein Synonym dieses Namens dürfte auch Irmin sein; dem indischen Mitra entspricht Ingvi, der Freund, eine andere

Hypostase des Gottes, und gleichen Charakters ist die ganze Gruppe der nahe verwandten Vanen, der Freunde, wie neuerdings ihr Name richtig erklärt ist.

Noch charakteristischer aber, noch wichtiger und bedeutsamer für die Erkenntnis des Wesens dieses höchsten Gottes der arischen Urzeit ist der Umstand, daß er in voller Klarheit, scharf ausgeprägt, als der Wächter und Richter über Gut und Böse, über Recht und Unrecht, Treue und Untreue, Eid, Vertrag und Freundschaft hervortritt. Er ist der große ethische Gott, der Treugott und Schwurgott der alten Arier, ihr Gerichtsgott und Freundschaftsgott im weitesten Sinne des Wortes. Er ist der rächende und strafende Gott, der erhabene Ausdruck des nach ewiger, göttlicher Sanktion suchenden menschlichen Gewissens, — er ist aber auch der sühnende und vergebende Gott, wenigstens dort und bei denjenigen arischen Stämmen, wo das ethische Bewußtsein sich bis zu der Erkenntnis hinaufgerungen hat, daß echte Reue und Buße den Grimm des Gottes zu sänftigen, seine Strafe abzuwenden oder zu lindern, seine Gnade und Erbarmung zu erlangen vermag.

So erscheint der Gott in erhabenster Ausprägung seiner ethischen Größe als Varuṇa bei den vedischen Indern, eng verbunden mit Mitra, durch ihn und die wesensverwandten brüderlichen Âdityas noch ergänzt und gestützt, von seinen wachsamen Spähern bedient. Es ist ein Gott der ewigen, heiligen, unverbrüchlichen Ordnung, die der Menschengeist in der ganzen Welt, in Natur und Menschenleben wahrnimmt, die ihn insonderheit aber auf sittlichem Gebiete, als moralische Weltordnung, aufs nächste angeht, sein Denken und Handeln bestimmt und bestimmen muß. Er ist, wie wir deutlich gesehen haben, der nimmermüde Wächter über dem Tun der Menschen, der heilige, reine Gott, der die Sünde straft, dem reuigen Sünder aber auch Erbarmung widerfahren läßt, ihn von den Fesseln der Schuld und Strafe befreit. Er ist auch seit alters Schwurgott der Inder, ihn ergänzt als allgemeiner Freundschaftsgott der brüderliche Mitra und wohl auch Aryaman, welch letzterer namentlich bei der Eheschließung eine Rolle spielt.

So erscheint nicht minder erhaben der heilig-reine Ahuramazdâ des baktrisch-persischen Stammes, den die Reformation des Zarathustra geistig und ethisch noch höher zu heben gesucht hat, der Gott, für dessen Wesen es charakteristisch ist, daß man ihn — mutatis mutandis — den indogermanischen Jehova nennen durfte. Ihn ergänzt der eng mit ihm verbundene große Treugott und Schwurgott Mithra, ihn ergänzen auch die wesensverwandten ganz abstrakt-ethischen Amesha çpeñtas.

Groß und erhaben als ethischer Gott steht aber auch der griechische Zeus da, der alte Treugott und Schwurgott des hellenischen Volkes, der Sünde und Frevel verfolgt und straft, den reuigen Sünder aber auch zu sühnen und zu reinigen vermag. Als Gott der rechtlichen, sittlichen Ordnung steht er der Volksversammlung vor, schirmt Recht und Gesetz, beschirmt die Stammes- und Völkerbündnisse. Unter seinem Schutz steht alle auf der Treue beruhende Freundschaftsverbindung, steht Familie und Staat, steht der Gastfreund, steht auch der Bettler.

Nicht minder groß aber erscheint in der gleichen Eigenschaft der römische Jupiter, denn auch er ist, wie wir gesehen haben, der große Gott der heiligen Ordnung, des Rechtes und der Treue, der Schwüre, Verträge und Bündnisse. Als Diovis und Dius Fidius war er der Treugott und Schwurgott im gewöhnlichen Leben, als Diespiter, Jupiter Lapis und Feretrius der Treugott und Schwurgott der Römer im völkerrechtlichen Verkehr. Die Göttin Fides, „die Treue“, ist eine Abspaltung seines Wesens. Er ist der Schutzgott des römischen Staates wie auch Schutzgott des latinischen Bundes. Er wacht als Jupiter Terminus über der Heiligkeit der Grenzen, die ein Besitztum vom anderen scheiden. Er ist auch Zeuge und Bürge der Unverbrüchlichkeit des Ehebündnisses, der Treugott und Segensgott der Familie, der Gott der Gastfreundschaft und ihrer Rechte, — in seinem ganzen Wesen noch reiner und strenger als Zeus gedacht, noch mehr dem Ideal eines ethischen Gottes entsprechend.

Auf germanischem Gebiete offenbart der Himmelsgott die entsprechenden ethischen Eigenschaften in einer ganzen Reihe von Hypostasen. Als Thingsaz und Forsete war er der Schutzgott

der Volksversammlungen, der Gott des Rechts und des Gerichts. Als Ingvi, der Freund, der germanische Mitra, — als Irmin, der Getreue, der germanische Aryaman, — als Istvi, der Wahrhaftige, scheint er der Treugott germanischer Amphiktyonien gewesen zu sein. Als Ingvi-Freyr, gewissermaßen Mitra-Asura, Freund und Herr zugleich, spielt er im skandinavischen Norden eine hervorragende Rolle, ist nicht nur Bhaga-ähnlicher, segnender und reichlich spendender Gott, sondern auch in hervorragendem Maße ethischer Gott, Schirmer des Rechts und Rächer erlittener Unbill, Schwurgott und Treugott, — wie auch seine mehr verblaßte Parallelgestalt Njördhr, der ebenfalls die Eigenschaft des gütigen, spendenden Gottes mit derjenigen des Treugottes und Schwurgottes vereinigt. Freyr und Njördhr pflegen im altnordischen Eide zusammen angerufen zu werden, sie beide entsprechen in der ebenerwähnten Doppelheit ihrer Natur gerade der oft erwähnten Vorstellung eines höchsten guten Wesens. Sie beide dürften wohl die ältesten Schwurgötter der Skandinavier sein. Odhin, der jüngste und letzte Himmelsgott der Germanen, und Thôrr, der Donnerer, der erst einen älteren Gewittergott verdrängen mußte, sind dies ohne Zweifel erst später geworden. Fassen wir alle diese Züge der erwähnten Hypostasen des germanischen Himmelsgottes zusammen, so gewinnen wir trotz aller Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit der Überlieferung doch ein Bild, das uns die ethische Bedeutung desselben deutlich erkennen läßt. Und die Züge dieses Bildes sind in allem Wesentlichen dieselben, wie wir sie schon bei den großen ethischen Himmelsgöttern der Inder, Perser, Griechen und Römer kennen gelernt haben. Denn auch der germanische Gott war ein Gott des Rechts und des Gerichts, ein Gott der Treue, der himmlische Freund, der über der irdischen Freundschaft wachte, der Treugott und Schwurgott, dem Eid und Vertrag im gewöhnlichen Leben wie im Verkehre der Völker heilig war. Noch größer und herrlicher stünde die Gestalt dieses Gottes wahrscheinlich vor uns, wenn die Quellen zur Kunde germanischen Altertums reichlicher flössen. Daß sie groß und erhaben war, läßt sich aber auch so schon erkennen.

Und auch bei den Slaven, deren Götterwelt uns leider nur

dürftige Zeugnisse vermitteln, tritt der große ethische Zug des Himmelsgottes unzweifelhaft deutlich hervor. Auch Bog und Perun, der segnende und der gewitternde Himmelsgott, — beide im Grunde nur eins und wohl auch noch als eins empfunden — waren Treugötter und Schwurgötter der Slaven, speziell der Russen, wie die Chronik des Nestor bezeugt. Und auch Wolos, ein anderer Schwurgott der Russen, war vielleicht eine Freyr-ähnliche Hypostase des Himmelsgottes. Bei der Armseligkeit der Quellen ist es für uns von unschätzbarem Wert, daß durch Nestors Berichte von den Eiden und feierlichen Bündnissen der Russen die ethische Bedeutung des slavischen Himmelsgottes über allen Zweifel hinaus gehoben ist.

So bezeugen uns denn Inder und Perser, Griechen und Römer, Germanen und Slaven den altarischen Himmelsgott als großen ethischen Gott, als Treugott und Schwurgott, der über dem Tun der Menschen wacht, und insonderheit über der Wahrhaftigkeit und Heilighaltung des gegebenen Wortes, des geschlossenen Treuebündnisses, der Treue und Freundschaft im weitesten Verstande. Man sieht also: alle arischen Völkern, von deren ursprünglicher Religion wir eingehendere Kenntnis haben, lassen diesen großen ethischen Kern des Gottes klar und deutlich erkennen, — auch die Germanen, deren Denkmäler doch sehr lückenhaft sind, — und sogar die Slaven, von deren alter Religion wir nur wenig wissen, erscheinen für die Hauptsache des Gesagten ebenfalls als unzweideutige Zeugen. Wenn uns die jammervoll dürftigen Zeugnisse über die Religion der Kelten und Thraker-Phryger in dieser Beziehung im Stich lassen, so bedeutet das selbstverständlich nichts und kann in negativer Richtung nichts für die Urzeit beweisen, so wenig wie der Umstand, daß wir vom Himmelsgotte noch anderer arischer Stämme, wie überhaupt von ihrer alten Religion einfach gar nichts wissen, da es keinerlei Zeugnisse über dieselbe gibt. Und auch Litauer und Letten wird man hier nicht negativ verwerten dürfen, wenn auch zuzugestehen ist, daß wir von der ethischen Bedeutung des litauisch-lettischen Himmelsgottes nichts erfahren. Wir hoben es ja schon früher hervor, daß auch unsere ältesten Zeugnisse über die Religion

dieser Völker aus einer Zeit stammen, die um Jahrhunderte jünger ist, als der Beginn der christlichen Predigt dortselbst, welche selbstverständlich vor allem das Bild des alten Himmelsgottes erbleichen machte, — denn an seine Stelle setzte sich ja der große ethische Gott der christlichen Bekehrer.

So werden wir denn den großen ethischen Kern, den ethischen Charakter des altarischen, urarischen Himmelsgottes für gesichert ansehen und behaupten dürfen. Und es steht diese Erkenntnis ja durchaus im Einklang mit dem, was wir früher von der Religion primitiver Völker und ihrem Glauben an ein höchstes gutes Wesen kennen gelernt haben. Tatsächlich stehen dieser Annahme nach keiner Richtung irgendwelche Schwierigkeiten im Wege, während alle positiven Zeugnisse uns zu derselben drängen.

So war denn der altarische Himmelsgott kein eigentlicher Naturgott, sondern ein ethischer Gott, wenn er sich auch in der Natur mächtig und erhaben offenbarte, in ihr wirkte und waltete. Sehr richtig hat schon Rudolf Much am Schluß seiner oft erwähnten wertvollen Abhandlung über den germanischen Himmelsgott die Bemerkung gemacht, daß in ihrem Kerne die Vorstellungen von Himmelsgott und Naturgott auseinander liegen, und daß sich der reinere Gottesbegriff an den über dem Wandel der Naturerscheinungen erhabenen Himmelsgott anknüpfe (a. a. O., S. 89. 90). Aber auch der Himmelsgott offenbart sich in der Natur, nicht nur im Gewissen, nicht nur in Herz und Geist des Menschen. Auch Jahve, der große ethische Gott der Juden, den das Christentum noch höher gehoben und zu unzähligen Völkern der Erde als den wahren Gott getragen hat, offenbart sich in der Natur, wirkt und waltet in ihr, obzwar er noch weniger als der altarische Himmelsgott ein eigentlicher Naturgott ist. Ein Blick in die Psalmen kann uns das lehren. Auch Jahve hat seinen Stuhl im Himmel, sitzt im Himmel, schaut vom Himmel herab auf der Menschen Kinder (Psalm 11, 4; 123, 1; 14, 2; 33, 13). Er ist herrlich, er ist schön und prächtig geschmückt; Licht ist sein Kleid, das er anhat. Er breitet den Himmel aus wie einen Teppich, er fährt auf den Wolken wie auf einem Wagen, er geht auf den Fittichen des Windes, er gründet

das Erdreich auf seinem Boden (Psalm 104, 1 ff.). Er hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alles, was darinnen ist, die Feste verkündigt seiner Hände Werk (Psalm 124, 8; 146, 6; 8, 4; 119, 90; 136, 5 ff.; 24, 1; 19, 2 ff.; 89, 12). Er hat Sonne, Mond und Sterne geschaffen; er macht den Mond, das Jahr danach zu teilen, die Sonne weiß ihren Niedergang (Psalm 136, 2 ff.; 104, 19; 8, 4; 19, 5); er hat all seine Werke weislich geordnet und die Erde ist voll seiner Güter (Psalm 104, 24); er herrscht über das ungestüme Meer und stillet seine Wellen, wenn sie sich erheben (Psalm 89, 10; 107, 29). Er donnert im Himmel, sendet Blitze und Hagel und Wassergüsse, und des Erdbodens Grund wird aufgedeckt von seinem Schelten, von dem Odem und Schnauben seiner Nase (Psalm 18, 14—16). Die Stimme des Herrn geht auf den Wassern; der Gott der Ehren donnert, der Herr auf großen Wassern (Psalm 29, 3). Er zertrennt die Meere durch seine Kraft und zerbricht die Köpfe der Drachen im Wasser (Psalm 74, 13). Er läßt die Wolken aufgehen, macht Blitze und Regen, läßt den Wind aus heimlichen Örtern kommen (Psalm 135, 7). Er neiget die Himmel und tastet die Berge an, daß sie rauchen (Psalm 144, 5. 6). Er verdeckt den Himmel mit Wolken, gibt Regen auf Erden und läßt das Gras auf den Bergen wachsen; er gibt Schnee wie Wolle und Reif wie Asche, wirft seine Schloßen, läßt seinen Wind wehen (Psalm 147, 8. 16. 17. 18); Feuer, Hagel, Dampf und Sturmwinde richten sein Wort aus (Psalm 148, 8) usw.

Diese lebendigen Beziehungen zur Natur machen Jahve noch nicht zu einem Naturgott, und wenn auch in ihm der ethische Kern noch um vieles stärker hervortritt, als bei dem altarischen Himmelsgotte, so werden wir doch auch diesen einen e t h i s c h e n Gott nennen müssen, der in der Natur sich offenbart, in ihr wirkt und waltet, nicht aber einen eigentlichen Naturgott, einen Gott, der von Hause aus nur vergöttlichte Naturerscheinung wäre. Die Vorstellung des großen ethischen Gottes ist hier mit der erhabenen Naturerscheinung zusammengeflossen und hat sich mit ihr untrennbar eng vermählt, wie das auch bei anderen Völkern durchaus als die Regel bezeichnet werden darf.

Noch weniger wie ein eigentlicher Naturgott ist der altarische

Himmelsgott aber als ein Seelengott zu fassen. Es liegt kein Grund vor, ihn für die vergöttlichte Seele eines Vorfahren, eines Ahnen zu halten. Man darf es wohl als bedeutsam bezeichnen, daß kein Name, kein sicher alter Beiname dieses Gottes ihn als „Geist“ bezeichnet; daß keiner von allen den vielen Namen sich mit Sicherheit, oder auch nur mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit so erklären läßt. Wir dürfen vermuten, daß der Gott in der Urzeit noch nicht mit irgendwelcher Deutlichkeit als Geist, als geistige Natur gefaßt wurde, wenn auch gewiß ebensowenig materiell; vielmehr scheint hier noch jenes Stadium der Entwicklung vorzuliegen, wo in naiver Weise nach dieser Unterscheidung noch gar nicht geforscht und gefragt, über dieselbe nicht ernstlich nachgedacht wird, wenigstens soweit diese große, alles überragende Göttergestalt in Frage kommt. Man fühlte seine Macht, man vernahm seine Stimme im eigenen Innern, man erkannte sein Walten in der Natur und im Menschenleben, man sah ihn im himmlischen Licht offenbart und fürchtete seine Stimme im Donner, man beugte sich vor ihm und verehrte ihn demutsvoll, man suchte durch Erfüllung seines Willens, durch Treue, wie sie der Treugott verlangte, seinen Grimm zu vermeiden, sein Wohlgefallen zu gewinnen, — aber man fragte nicht nach seiner Natur, nach seinem Wesen, ob dasselbe geistig oder materiell oder geist-leiblich sei. Das kam ja auch für die Wohlfahrt der Menschen, kam für ihr Heil nicht in Betracht und mochte wohl als ein heiliges, unergründliches Geheimnis mit ehrfürchtigem Schweigen umgangen, in heiliger Scheu unerörtert gelassen werden. Auf jeden Fall wissen wir von den Gedanken der Urzeit über diese Frage positiv nichts auszusagen. Wir sehen nur, daß die Reform des Zarathustra, die den Ahuramazdâ rein geistig faßt und diesen Punkt immer wieder energisch betont, offenbar etwas Neues gegen früher bringt und als neue, höhere Erkenntnis begeistert und erfolgreich verteidigt, — und wir dürfen wohl daraus den Schluß ziehen, daß eine rein geistige Auffassung des Himmelsgottes vorher noch nicht vorhanden war, daß sie also der Urzeit jedenfalls abging.

Wenn aber der alte Himmelsgott nicht nur als Vater der Welt,

als Vater der Götter, sondern auch als Vater des Menschengeschlechtes gedacht und verehrt ward, dann beweist das, wie wir schon früher sahen, in keiner Weise seinen Ursprung aus dem Ahnenkult. Es ist da eben nicht der Urvater zum Gotte, sondern der Gott zum Urvater gemacht, wie auch Adam als der Sohn Gottes erscheint (in der Genealogie bei Lukas) und Jahve damit als Urvater der Menschheit.

Eine Übertragung aus dem Gebiete des Seelenkultes darf man vielleicht in den Menschenopfern sehen, welche bei mehreren arischen Völkern dem Himmelsgotte dargebracht wurden — dem Zio, dem Zeus; doch läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, ob dieselben schon urarisch waren. Auch muß es eine offene Frage bleiben, ob nicht doch vielleicht auch ohne solche Übertragung die Entstehung solcher Opfer dem größten Gotte gegenüber möglich wäre. Immerhin aber darf nach unseren früheren Erörterungen die erwähnte Übertragung als das Wahrscheinlichere angesehen werden.

* * *

Weiter ergibt sich uns durch die Vergleichung noch eine andere wichtige Bestimmung für das Wesen des altarischen Himmelsgottes, welche ebenfalls durchaus in Einklang steht mit unserer Annahme, daß wir in ihm das höchste gute Wesen der arischen Urzeit zu erkennen haben. Wir dürfen die Behauptung aufstellen: Dieser Gott war ein mythenloser Gott, — wie das für das höchste gute Wesen der primitiven Völker charakteristisch ist, im ausgesprochenen Gegensatz zu den Naturgöttern und Seelengöttern. Wie deutlich auch die Übereinstimmung im Wesen des großen Himmelsgottes bei all den besprochenen arischen Völkern hervortritt, wie kräftig insbesondere der ethische Kern desselben überall dort sich geltend macht, wo wir nur etwas besser über die alte Religion der betreffenden Stämme berichtet sind, — von gemeinsamen Mythen, die wir in die arische Urzeit verfolgen könnten, hatten wir keine Veranlassung zu reden. Kaum daß irgend etwas in dieser Richtung auch nur leise vermutet werden konnte. Wir müssen vielmehr sagen: fast

alle Götter, die wir als Vertreter des altarischen Himmelsgottes, resp. als Abspaltungen desselben kennen gelernt haben, tragen den Charakter der Mythenlosigkeit an sich, — oder wenigstens, wenn man einen pedantisch-genauen Ausdruck vorzieht, den Charakter der größten Armut an Mythen. Und es findet sich diese Mythenlosigkeit oder Mythenarmut bei ihnen, trotzdem (oder gerade weil) sie die höchsten und obersten, heiligsten und erhabensten Götter sind. So haben wir Dyâus-Varuṇa und die Âdityas samt Parjanya als mythenlose Götter kennen gelernt. In noch höherem Maße gilt dasselbe von den zarathustrisch-reformierten Gestalten des Ahura, Mithra und der Amesha çpeñtas. Und wir werden die Mythenlosigkeit mit Bestimmtheit schon für die heilige Siebenzahl resp. die noch ältere Neunzahl oberster Götter der Indoperser mit Dyâus-Asura an der Spitze behaupten dürfen. Ein mythenloser Gott war auch der altrömische Jupiter, als noch nicht der geschwätzig plaudernde Mythenstrom von Griechenland her sich über Italiens Gauen ergossen und alle irgend verwandten Göttergestalten mit verführerisch-reizendem hellenischem Phantasiewerk umsponnen hatte.

Es gilt dasselbe, womöglich in erhöhtem Maße, auch von den Hypostasen des großen Gottes: Diovis, Dius Fidius, Fides, Diespiter, Terminus, Summânus, Liber, welche auch späterhin einfach ganz mythenlos blieben mit alleiniger Ausnahme des Liber, auf den — wiederum sehr charakteristisch — die Dionysosmythen übertragen werden. Es trifft eben dasselbe für fast alle die entsprechenden germanischen Göttergestalten zu: für Zio und Ere, Tîwaz Thingsaz und Forsete, für Irmin, Istvi, Ingvi, für Fjörgynn und Njördhr. Es sind im wesentlichen mythenlose Götter. Die wenigen Mythen, die am altnordischen Tŷr haften, dürften ebenso wie der etwas reichere Mythenkreis, der den Freyr umgibt, spätere, speziell skandinavische Schöpfungen sein, die um so leichter entstehen konnten, als diese Götter damals ja längst den eigentlichen Himmelsgottcharakter verloren hatten. Bei Freyr ist das um so natürlicher und verständlicher, als er ähnlich dem Jupiter Liber sich zu einem Fruchtbarkeitsgotte entwickelt hatte, einem Gotte, der vor allem den himmlischen Segen in der Natur

repräsentierte, und der so den alten Naturgöttern sich assimilierte. Wie leicht und einfach diese Entwicklung vor sich gehen konnte, haben wir früher gesehen. Im allgemeinen aber muß es in die Augen fallen, wie gerade die Vertreter des alten Himmelsgottes bei den alten Germanen so arm an Mythen sind. Dasselbe gilt natürlich auch von den entsprechenden Göttergestalten der Kelten, Slaven, Litauer-Letten, Thraker und Phryger, Bithynier und Skythen, wo meist schon die Dürftigkeit der Überlieferung so groß ist, daß wir von irgendwelchen Mythen nichts zu sagen wissen. Wenn eine solche Überlieferung auch natürlich kein positiver Beweis für Mythenlosigkeit sein kann, so widerspricht sie doch auch in keiner Weise der sonst sich uns unabweisbar aufdrängenden Annahme. Und wenn man vielleicht auch die litauisch-lettischen Diëvas-Deews und Perkunas-Pehrkons nicht als einfach mythenlose Götter wird gelten lassen wollen, so sind sie doch mindestens mythenarm und vielleicht erst durch sekundäre Prozesse in die später zu besprechende, hier hauptsächlich in Betracht kommende himmlische Hochzeitsgeschichte der Sonnentochter hinein gekommen.

Sehr deutlich scheint mir die Richtigkeit unserer Behauptung in die Augen zu springen, wenn man den alten gewitternden Himmelsgott Parjanya in Indien, Fjörgynn in Skandinavien mit dem Naturgott vergleicht, der sich bei beiden Völkern an seine Stelle drängt, mit Indra und Thôrr. Parjanya und Fjörgynn, die Himmelsgötter, sind ganz mythenlos, — und im Gegensatz dazu Indra und Thôrr fast unerschöpflich reich an mythischem Beiwerk, mit dem sie die Fabulierlust des Volkes umwoben hat.

Nur der griechische Zeus scheint eine unzweifelhafte Ausnahme von unserer Behauptung zu machen, denn er ist doch sicher ein mythenreicher Gott, ja einer der mythenreichsten, welche wir kennen. Hier darf dann wohl auch mit Bestimmtheit angenommen werden, daß er sich erst auf hellenischem Boden zu einem solchen entwickelt hat. Nichts von dem reichen Mythenschatze des Zeus läßt sich mit Sicherheit in die arische Urzeit verfolgen. Die verwandten Göttergestalten der anderen arischen Völker sind, wie wir schon sahen, teils mythenlos, teils wenigstens

ganz mythenarm, — und die wenigen, welche etwas mehr Mythen besitzen, wie Freyr und allenfalls Týr, zeigen in diesem Punkte wohl auch erst sekundäre Entwicklung. Ein Teil der Mythen des Zeus ist vielleicht von alten nichtgriechischen, nichtarischen Göttergestalten auf ihn übertragen. Der größere Teil aber dürfte nach meinem Dafürhalten das Produkt einer organischen, speziell-hellenischen Entwicklung sein, wobei wenigstens an einigen Punkten auch Übertragung von dem Dionysosmythus auf Zeus stattgefunden zu haben scheint. Auf hellenischem Boden wurde Zeus weit mehr vermenschlicht, als dies bei dem altarischen Himmelsgotte der Fall gewesen. Er wurde auch weit mehr als früher den Naturgöttern assimiliert und in ihren Kreis hineingezogen. Er blieb der höchste, allwaltende Gott, das höchste gute Wesen der Griechen, doch von dem umgebenden Göttergewimmel, von Naturgöttern und Seelengöttern, nicht mehr so scharf, nicht spezifisch unterschieden. Nun umwucherte und umrankte auch ihn das üppige Blätter- und Blütenwerk hellenischer Lust zu fabulieren, und als der oberste in der Götterschar mußte er dabei notwendigerweise eine hervorragende Rolle spielen. Dies im einzelnen zu verfolgen, im reichen Mythenschatze des Zeus das speziell Hellenische und das fremde Gut, das in Griechenland von den eindringenden Ariern schon vorgefunden, oder über Griechenland hinflutend an der Gestalt des Zeus haften blieb, im einzelnen zu unterscheiden, wäre eine reizvolle Aufgabe. Wir können uns derselben hier nicht unterziehen, da es uns zunächst nur auf die Feststellung des Urarischen, Vorhellenischen ankommt. So gewiß aber auch in den Grundzügen die Gestalt des Zeus, ihre religiöse und ethische Größe, aus der Urzeit stammt, so gewiß werden wir die große Menge der Zeusmythen für späteren Ursprungs halten müssen. Und so bleibt jene Aufgabe der Untersuchung und Prüfung speziell hellenistischer Forschung überlassen.

War nun auch der altarische Himmelsgott ein großer und heiliger Gott, dessen Segnungen man verehrte, dessen Zorn man fürchtete, den aber die Fabulierlust der Urzeit noch in ehrfürchtiger Scheu umging und vermied, so ist darum doch nicht ausgeschlossen, daß schon damals einzelne primitive mythische An-

schauungen bestanden, die auf ihn sich bezogen oder in die er hinein gehörte. Das ist eigentlich schon mit dem Umstand gegeben, daß man sich den Gott im Himmel wohnend, dort sich offenbarend dachte, ja daß man ihn geradezu „Himmel" nannte. Es war nichts natürlicher, als daß auch die Arier der Urzeit, wie fast alle primitiven Völker, Himmel und Erde sich als ein Paar dachten, als Mann und Weib, den Himmel als Befruchter, die Erde als die Befruchtete. Das war solch eine einfache, primitiv-mythische Anschauung, die man wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes wird rechnen dürfen. Wir haben sie bei den Indern angetroffen in dem Paare Dyâus und Pṛithivî, Himmel und Erde, als Mann und Weib, als Ureltern gedacht, wie auch in der Parallelbildung Parjanya und Pṛithivî. Sie liegt unzweifelhaft vor in dem griechischen Götterpaare Uranos und Gaea, während ich Zeus und Hera nicht erwähnen möchte. Man hat zwar auch Hera oftmals als Erdgöttin gefaßt, offenbar gerade wegen ihrer Gattenschaft mit Zeus, doch sehe ich in ihr vielmehr eine himmlische Lichtgöttin und werde diese Ansicht weiterhin entwickeln. Das Paar Uranos und Gaea genügt uns ja aber auch für Griechenland. Dieselbe mythische Anschauung lag, wie wir schon früher sahen, den germanischen Götterpaaren Njördhr und Nerthus, Fjörgynn und Frigg zugrunde. Auch wenn sich dieselbe sonst nicht weiter nachweisen läßt, wird es doch für wahrscheinlich gelten dürfen, daß sie schon in der Urzeit lebendig war, eben weil dies ein immer wiederkehrender Elementargedanke des Menschengeschlechtes ist.

In Polynesien lebt dieselbe Anschauung und hat sich sehr schön poetisch gestaltet. Himmel und Erde waren einst als Mann und Weib untrennbar eng verbunden. Eine feindselige Macht hat sie auseinander gebracht und für immer getrennt. Nun sind die Regentropfen die Tränen, die der Himmel weint, die Nebel aber die Seufzer der Erde, die sie sehnsüchtig zu ihm hinauf schickt. Im Rigveda findet sich die Angabe, daß Varuṇa Himmel und Erde auseinander gestemmt habe[1]. Sie scheinen

[1] Vgl. RV 7, 86, 1: Höchst weisheitsvoll sind seine (Varuṇas) Schöpfungen, der die beiden weiten Welten (rodasî, d. h. Himmel und Erde) auseinander

also auch als ursprünglich eng vereinigt gedacht worden zu sein, eine Vorstellung, die sich in etwas anderer Form auch bei den Japanern wiederfindet[1]. Ob wir sie für urarisch halten dürfen, muß freilich sehr zweifelhaft bleiben, da sie sich, abgesehen von jener leisen Andeutung in Indien, meines Wissens im arischen Völkergebiete sonst nicht findet.

Der Anschauung von Himmel und Erde als einem Götterpaar wüßte ich übrigens auch nur wenig hinzuzufügen, was allenfalls noch in die Urzeit hinein verfolgt oder doch für dieselbe vermutet werden könnte. Vielleicht läßt sich die Anschauung der Sonne als Auge des Himmelsgottes anführen, jedoch nur als Vermutung, mit aller Reserve. Im Rigveda wird ja die Sonne das Auge Mitra-Varuṇas, des zwiefältig gedachten Himmelsgottes, genannt. In der Edda aber erscheint der Himmelsgott Odhin bekanntlich als ein Einäugiger. Sein zweites Auge hat er dem Wassergott Mimir einst zum Pfande gegeben und kann es nie wieder erlangen. Sehr wahrscheinlich ist als das eine Auge des Gottes die Sonne zu erkennen, während ich unter dem anderen, dem Wassergotte verpfändeten Auge die Spiegelung der Sonne im Wasser verstehe, eine hochpoetische Anschauung.

Auf Odhin, der ja ursprünglich nicht Himmelsgott ist, müßte diese mythische Anschauung sich von seinem Vorgänger vererbt und übertragen haben. Das ist freilich ganz gut möglich, doch ist dies skandinavische Zeugnis mit dem indischen allein vereint kaum ausreichend, um diese Vorstellung schon für die Urzeit zu erweisen. Wir müssen uns da mit der Form einer leisen Ver-

---

gestemmt hat; das erhabene Firmament hat er hoch hinauf getrieben, hat die Gestirne und das Erdreich, beides, ausgebreitet."

[1] Vgl. Karl Florenz, Japanische Mythologie, Tokyo 1901, S. 1. 2, Beginn des Nihongi: „Vor alters, als Himmel und Erde noch nicht (von einander) geschieden, und das weibliche und männliche Prinzip nicht getrennt waren, bildeten sie ein Chaos gleichsam wie ein Hühnerei und in ihrer chaotischen Masse war ein Keim enthalten. Das Reine und Helle davon breitete sich dünn aus und wurde zum Himmel; das Schwere und Trübere blieb schwerfällig zurück und wurde zur Erde." Dazu vgl. in den Anmerkungen auf S. 2 die resp. Stelle aus dem Kŭjiki und den Hinweis auf den Maori-Mythus.

mutung begnügen. Und so bleibt der altarische Himmelsgott im wesentlichen doch für uns ein mythenloser Gott[1].

* * *

Es sind hauptsächlich zwei Erscheinungen der Natur, in denen sich der große Himmelsgott seit alters offenbart:

1. Der Lichthimmel, bei Tage und bei Nacht;
2. Das Gewitter, Donner und Blitz.

Diese seine beiden Hauptoffenbarungen in der Natur, die sich so eindrucksvoll voneinander abheben, bilden denn auch ganz naturgemäß die Grundlage der ersten Spaltung des großen Gottes in zwei mehr oder minder von einander unterschiedene Personen, deren ursprüngliche und eigentliche Wesenseinheit in der Urzeit aber doch wohl noch deutlich genug empfunden wurde. Der Lichthimmelgott und der im Gewitter sich offenbarende Himmelsgott werden nicht nur bei denjenigen arischen Völkern unterschieden, von deren alter Religion wir reichlichere Kunde haben,

---

[1] In dieser Richtung bewegt sich übrigens auch schon eine Bemerkung von Much, wenn auch dieser sich viel reservierter ausdrückt und dem Himmelsgott nur die Gottheiten der Sonne und des Sommers gegenüberstellt. Nachdem er am Schluß seiner schönen Arbeit über den germanischen Himmelsgott seine Ansicht dahin ausgesprochen, daß in ihrem Kerne die Vorstellungen von Himmelsgott und Naturgott auseinanderliegen und daß an den über den Wandel der Naturerscheinungen erhabenen Himmelsgott sich der reine Gottesbegriff anknüpfe, fügt er noch hinzu: „Für den Mythus freilich sind die Vertreter von Sonne und Sommer um so fruchtbarer, als ihr Wesen nur zeitweilig sich kraftvoll geltend macht, zeitweilig wieder unterdrückt erscheint. Hier war Wechsel, Geschichte, Handlung vorhanden, wenn sich auch der periodische Machtverlust — mochte ihn der Mythus wie immer ausdeuten — mit der Vorstellung hoher Göttlichkeit nicht vertrug" (a. a. O., S. 90). — Das ist ganz richtig und fein bemerkt. Ich möchte nur die hohe, reine Göttlichkeit des Himmelsgottes mit dem großen ethischen Kern den Naturgöttern und Seelengöttern überhaupt entgegensetzen, welch letztere beide dem Mythus ein unerschöpfliches Feld der Betätigung boten, das fruchtbarste natürlich dort, wo es kräftigen Wechsel, Geschichte, Handlung gab. Dieser prinzipiellen Scheidung nähert sich Much noch mehr in der vorausgehenden Bemerkung, nach welcher die Vorstellungen von Himmelsgott und Naturgott in ihrem Kern auseinanderliegen; wir müssen nur auch den Seelengott noch hinzufügen.

sondern, wie wir gesehen haben, auch bei denjenigen, über deren Glauben uns nur dürftige Quellen berichten, — Kelten, Litauer und Letten, Slaven und Phryger. Schon die Urzeit markierte also wohl den Unterschied zwischen dem Lichthimmel, dem gütigen, freundlichen, segnenden, reichlich spendenden Gotte Djêus (Bhaga), dem Deivos *κατ' ἐξοχήν*, — und dem gewitternden, schreckenden, schlagenden, die Bösen und Untreuen strafenden Gott. Allein eine scharfe Scheidung war es gewiß nicht. Auch der freundliche, leuchtende Gott ist ja ein Treugott, der über Recht und Unrecht wacht (wie Varuṇa, Mithra, Bog uns zeigen), — und auch der gewitternde Gott ist ein segnender, reichlich spendender Gott, ein Bhaga, denn er donnert und blitzt nicht nur, er befruchtet auch die Erde mit strömendem Regen.

Immerhin aber bezeichnen Dyâus-Varuṇa und Parjanya, Tîwaz Thingsaz und Fjörgynn, Jupiter Lucetius und Jupiter Feretrius-Lapis, Zeus in beiden Eigenschaften, Bog und Perun, Diëvas und Perkunas, Deews und Pehrkons, der Rîgîsamos und Tanaros bei den Kelten, der Zeus Bagaios und Zeus Astrapton bei den Phrygern usw. gewissermaßen die Endpunkte, innerhalb deren sich weitere Spaltungen, weitere Hypostasen entwickeln. Solche Abspaltungen und Parallelbildungen des großen Himmelsgottes mögen wohl schon in der Urzeit in der Entwicklung begriffen gewesen sein. Schon damals erhielt wohl der große Himmelsgott mannigfaltige Namen, die die verschiedenen Seiten seines Wesens hervorhoben, und schon damals durfte die Tendenz vorhanden gewesen sein, besonders markante Namen, markante Seiten des großen Gottes mehr und mehr selbständig werden zu lassen. Jener große Prozeß, der bei einigen arischen Völkern zu einer langen Reihe ganz oder fast ganz selbständiger Hypostasen des Gottes führte, war wohl schon damals bis zu einem gewissen Grade im Gange. Aber die Scheidung, die Abspaltung war doch noch nicht wirklich durchgeführt, sie war nicht radikal, sie ging nicht bis zur Wurzel. Die Einheit der großen Gestalt blieb noch gewahrt, etwa in dem Maße, wie wir das beim Lichthimmelgott und Gewittergott der Kelten, Slaven, Litauer-Letten und Phryger beobachtet haben.

Nach der Trennung der arischen Völker ging dann aber eine doppelte Entwicklung vor sich:

Inder (resp. Indoperser) und Germanen ließen jene Abspaltungen kräftig fortwuchern und erhielten so eine Menge Parallelbildungen und Hypostasen des Himmelsgottes. Dabei lockerte und löste sich naturgemäß die ursprünglich noch einigermaßen gewahrte Einheit der großen Göttergestalt, es erstanden aber dafür in immer neuem, durchaus freiem religionsschöpferischem Drange eine ganze Reihe zum Teil herrlicher und erhabener Göttergebilde. So erwuchsen jene indopersischen Siebengötter (resp. Neungötter), an deren Spitze der hehre Dyâus-Asura und der Treugott und Freundschaftsgott Mitra standen. So weiter neben Dyâus in Indien der herrlich-hehre Varuṇa mit den Brudergestalten der anderen Âdityas, Mitra, Bhaga, Aryaman, Aṃça und Daksha, denen wir Parjanya als siebenten angereiht haben; so weiter in Ostiran durch die Reform des Zarathustra der ganz geistige, heilig-reine Weltenherr Ahuramazdâ mit seinen wesensgleichen Amesha-çpeñtas, neben denen als große Gestalt älteren Ursprungs der erhabene Treugott Mithra bestehen blieb. So erwuchsen auf germanischem Boden in bunter Folge Zio, Tŷr und Ere, Erch, — Tîwaz Thingsaz und Forsete, — Irmin, Istvi und Ingvi, — die Âditya-ähnlichen freundlichen Vanen, Yngvi-Freyr, Njördhr und Heimdallr, und der alte Gewittergott Fjörgynn, welche im einzelnen zu charakterisieren nicht mehr nötig sein dürfte.

Griechen und Römer faßten in ganz umgekehrter Tendenz das Wesen des großen Gottes straffer einheitlich zusammen. Nur wenige und nur unbedeutende Hypostasen desselben erlangten hier selbständiges Leben, wie ein schwacher Nachklang älteren, unterdrückten Strebens. Die Einheit der großen Göttergestalt blieb gewahrt und wuchs nur noch fester zusammen. Die Beinamen blieben Beinamen und wurden als solche dadurch charakterisiert und zusammengehalten, daß man ihnen die Hauptnamen des Gottes, Zeus und Jupiter, in der Regel voransetzte. So wuchs in erhabener Einheit und Größe der olympische Zeus empor, den der blaue Äther des griechischen Mythus umspielt und um-

leuchtet, — so der ernste, strenge und doch gütige Jupiter, der Schutzgott des ewigen Rom, auf dem kapitolinischen Berge. Das Künstlervolk der Hellenen zeigte auch darin seinen künstlerischen Sinn, der in allem Maß und rechte Harmonie, Einheit im großen und rechte Gliederung, Unterordnung der Teile unter ein Ganzes, in rechtem und angemessenem Verhältnis, zu erstreben und zu bilden verstand, — dem ein Zerfließen und Zerflattern des großen Ganzen, durch übermäßiges Auswachsen einzelner Teile und endliches Ablösen derselben, ganz und geradezu wider die Natur gewesen wäre. Und die Römer, die Schöpfer von Recht und Staat, bewährten auch hier den kräftigen, klaren, ernsten, strengen und nüchternen Sinn, die starke, Ordnung und Zusammenhang aufrecht erhaltende Hand, das tiefe Verständnis für den festen Zusammenhalt und das rechte Verhältnis von Haupt und Gliedern in jeder Organisation, die sie groß und berühmt gemacht haben.

Kelten und Slaven, Litauer und Letten, Phryger und Thraker scheinen dem urzeitlichen Zustande in der Auffassung des Himmelsgottes näher geblieben zu sein, — jener halb durchgeführten Spaltung seines Wesens, von der wir früher geredet haben.

Der Himmelsgottglaube der arischen Urzeit, — wenn auch vom Monotheismus weit entfernt, da neben jenem Gotte doch noch zahlreiche andere Götter geglaubt und verehrt wurden, — dennoch ein wichtiger und bedeutsamer Glaube, — er erhielt sich seinem Kerne nach in all den Wandlungen und Umgestaltungen späterer Zeiten, er entwickelte sich bei den Persern und Indern in bedeutsamer Weise, und er bereitete die arischen Völker Europas auf die Predigt von dem einen großen Gotte vor, dem Vater im Himmel, zu welchem Jesus Christus seine Jünger aufblicken und beten lehrte.

REGISTER.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.


463350
Schroeder
BL660
S3
v.1
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

